Buddhistische
und
Neutestamentliche Erzählungen

Das Problem
ihrer gegenseitigen Beeinflussung

untersucht

von

Georg Faber
Dr. phil.

Pacific School of Religion
Berkeley, Calif.

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1913

BR
128
B8
F28
1913
GTU
Storage

Untersuchungen zum Neuen Testament
herausgegeben von Hans Windisch, Heft 4

In Leinen gebundene Exemplare vorrätig

In den „Untersuchungen zum Neuen Testament", herausgegeben von Privatdozent Lic. Dr. **Hans Windisch** in Leipzig, sollen wissenschaftliche Arbeiten gesammelt werden, die der Erforschung des N. T. und seiner Umwelt, besonders in sprachgeschichtlicher, literarkritischer und religionsgeschichtlicher Hinsicht dienen.

Buddhistische
und
Neutestamentliche Erzählungen

Das Problem
ihrer gegenseitigen Beeinflussung

untersucht

von

Georg Faber

Dr. phil.

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1913

BR
28
B8F28
1973

Untersuchungen zum Neuen Testament

herausgegeben

von

Lic. Dr. Hans Windisch
Privatdozent an der Universität Leipzig

Heft 4

Die Inhaltsübersicht befindet sich auf Seite 70.

Herrn

Professor D. Dr. Carl Clemen

in aufrichtiger Verehrung
und herzlicher Dankbarkeit
gewidmet.

I. Einleitung.

Je nach dem Ergebnis ihrer Untersuchungen lassen sich die offiziell das Problem einer gegenseitigen Beeinflussung buddhistischer und neutestamentlicher Erzählungen behandelnden Forscher in drei Lager verteilen.

An der Spitze der ältesten und bekanntesten Richtung steht der gelehrte theologische Philosoph Rudolf Seydel (gest. 1892), der nach einigen, nur noch historisches Interesse besitzenden Vorarbeiten anderer, zuerst die wissenschaftliche Diskussion unseres Vorwurfs einleitete und in seinem „Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre usw." (1882) entschieden die Wahrscheinlichkeit, teilweise sogar die Sicherheit einer Beeinflussung evangelischer Erzählungen durch buddhistische behauptete. Obwohl manch gewichtiges Urteil, wie das eines Kern, Pfleiderer und Julius Happel seinen Ausführungen, im Prinzip wenigstens, zustimmte, wurde seine These nach Rudolf Stecks Buche über den „Einfluß des Buddhismus auf das Christentum" (1892), abgesehen von mancherlei undiskutablen, phantastischen Publikationen, erst in neuerer Zeit, mit freilich ungleich größerer Vorsicht und Beschränkung, in dem Werke des holländischen Gelehrten G. A. van den Bergh van Eysinga: „indische invloeden op oude christelijke verhalen" (1901)[1] wiederaufgenommen, und auch der amerikanische Orientalist Albert J. Edmunds, der im Verein mit dem Professor an der Universität zu Tōkyō, dem Japaner Masahar Anesaki die „Buddhist and Christian Gospels being Gospel Parallels from Pāli

1) Wir werden im folgenden stets auf die deutsche Ausgabe: „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen", Göttingen 1904, Bezug nehmen. Eine 2. Auflage des Werkes erschien 1909.

Texts" herausgab[1], nimmt in einigen Fällen buddhistischen Einfluß auf die Evangelien an.

Andererseits hat es von Anfang an nicht an Stimmen gefehlt, die sich Seydels Überzeugungen gegenüber ablehnend verhielten und die Frage nach einer gegenseitigen Beeinflussung von Buddhismus und Christentum überhaupt verneinend, oder doch sehr skeptisch beurteilten. Neben denen, die sich in Kritiken gegen Seydel ausgesprochen haben, wie Oldenberg, Egers, Pünjer, Carpenter, Victor von Strauß, Bender, Zöckler, Holtzmann usw., ist hier an Edmund Hardy[2] und vor allen an Louis de la Vallée Poussin[3] und Ernst Windisch[4] zu denken. Aber auch der Sanskritprofessor der Yale Universität E. Washburn Hopkins[5] und Edv. Lehmann[6] sind, ebenso wie Richard Garbe[7], sehr zum Zweifel geneigt.

Die Überzeugung einer dritten Richtung endlich, die hinsichtlich eines buddhistischen Einflusses die Skepsis der zweiten teilt, wohl aber in einigen Fällen eine christliche Beeinflussung buddhistischer Erzählungen annehmen zu dürfen glaubt, war zwar in einigen Urteilen, Hardys und Hopkins besonders, latent schon vorhanden, wurde aber praktisch eigentlich erst von C. Clemen an einigen Stellen seiner „Religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments" (1909) exemplifiziert, und auch da verbot diesem Gelehrten die kompendiöse und knappe Anlage seines Werkes eine eingehende Beurteilung und Beweisführung. Während Clemens Arbeit nun schon abgeschlossen war, war im Jahre 1908 ein glänzend geschriebenes, hochinteressantes Buch erschienen, in dem der gelehrte Jesuitenpater Joseph Dahlmann[8] die

1) Da die vierte Auflage (Philadelphia 1908/9) mir nicht zugänglich ist, werde ich nach der dritten (Tōkyō 1905) zitieren.

2) Der Buddhismus nach älteren Pāliwerken, 1890.

3) Vgl. bes. die Arbeiten in der Revue Biblique 1906, 353 ff. und in der Revue des sciences philosophiques et théologiques 1912, 420 ff.

4) Vgl. zuletzt: „Buddhas Geburt", 1909, 221 ff.

5) India Old and New, New York 1901, 122 ff. (s. aber S. 145).

6) Der Buddhismus 1911 (vgl. aber S. 88).

7) Vgl. die Aufsätze in der „Deutschen Rundschau" 1910, 1911 u. 1912. Allerdings meint Garbe in den Apokryphen und in einigen christl. Legenden buddhistischen Einfluß annehmen zu müssen.

8) Indische Fahrten 1908, vgl. bes. II, 85 ff.

Ergebnisse seiner Beobachtungen und Forschungen auf einer Reise in Indien mitteilte, und in solchem Maße einen christlichen Einfluß auf den Buddhismus annehmen zu müssen glaubte, daß er die ganze Entwicklung vom Hīnayāna[1] zum Mahāyāna aus fremden, besonders christlichen Einwirkungen herzuleiten suchte, womit auch die Annahme einer christlichen Beeinflussung der buddhistischen Literatur nahegelegt werden mochte. Doch alsbald erklang eine Warnung und Mahnung zur Vorsicht. Otto Wecker[2], der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, in einer inhaltsreichen Abhandlung das wissenschaftliche Material zu Dahlmanns zunächst nur populär vorgetragener These beizubringen, und dieselbe als kunstgeschichtliches, religions- und missionsgeschichtliches Problem kritisch zu beleuchten, konnte, m. E. mit Stringenz, erweisen, daß eine christliche Einwirkung auf den Buddhismus nicht einwandfrei festgestellt sei, und speziell der Schritt vom Hīnayāna zum Mahāyāna auch ohne die Annahme fremder Einflüsse verstanden werden könne. Auch Alexander Götz, der im „Katholik" (1912, Heft 2; 4; 6; 7) eine Abhandlung über „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" veröffentlichte und sich, indem er über Wecker auf Dahlmann zurückgriff (vgl. Katholik X, 37), gegen die Möglichkeit einer buddhistischen Beeinflussung neutestamentlicher Erzählungen, ja für die Wahrscheinlichkeit eines umgekehrten Verhältnisses aussprach (a. a. O. S. 19, 23, 27, 33, 35), dürfte, bei seiner unverkennbaren apologetischen Tendenz und der im einzelnen unvollständigen oder ungenauen Exemplifizierung, kaum die Gegner überzeugt haben. So ist denn die Frage nach einer reziproken Beeinflussung buddhistischer und neutestamentlicher Erzählungen noch weit von ihrer Lösung entfernt, und es besteht die Hoffnung, daß man einer Arbeit die Berechtigung nicht absprechen wird, welche die bei der vergleichenden Forschung gewonnene Überzeugung, daß in keinem Falle die buddhistische Tradition auf die evangelische, wohl aber vielleicht zuweilen die neutestamentliche Überlieferung auf die der

1) Hīnayāna (kleines Fahrzeug) nennt man die ursprüngliche, südliche Form des Buddhismus, Mahāyāna (großes Fahrzeug) die nördliche Richtung.

2) „Christlicher Einfluß auf den Buddhismus?" in der Theol. Quartalschrift 1910, Heft 3 u. 4.

Buddhisten eingewirkt hat, rechtfertigen, exemplifizieren und begründen möchte.

Über Umfang und Anlage meiner Arbeit glaube ich mich nur kurz äußern zu sollen. Daß im Rahmen einer auf Kürze bedachten Abhandlung eine erschöpfende Erörterung des Vorwurfs nicht geboten werden kann, ist selbstverständlich, und es dürfte auch sonst, mit Rücksicht auf die schon von van den Bergh van Eysinga[1] verrichtete Sichtung des Materials und auf die von L. de la Vallée Poussin[2] gelieferte, eingehende Behandlung der apokryphen Literatur, meiner Arbeit nicht zum Mangel angerechnet werden, wenn ich mich auf die Diskussion nur der Stücke der neutestamentlichen Überlieferung beschränke, die von van den Bergh ausdrücklich eines buddhistischen Einflusses inkriminiert worden sind, und von den vielen „Parallelen" Edmunds', der, wie einst Lorinser in seiner Gegenüberstellung der Bhagavad Gītā und des NT, jeden Vers und jeden Zug, der die geringste Ähnlichkeit aufweist, beachtet, nur die erste bespreche, die tatsächlich ein besonderes Interesse erheischt.

Von einigen vorsichtigen, aber für unsern Zweck doch genügend präzisierten Bemerkungen über die Quellenschriften glaubte ich bei der Eigenart der indischen Literaturdokumente nicht absehen zu sollen, den Beziehungen zwischen Indien und der okzidentalischen, bzw. vorderorientalischen Welt aber eine, wie ich hoffe, einigermaßen vollständige, vor allem aber klare und zusammenhängende Darstellung widmen zu müssen.

1) Indische Einflüsse 55 ff., 73 ff.
2) Revue des sciences philos. et théol. 1912, 515 ff.

II. Die Quellenschriften.

Das heilige Land des Buddhismus ist bekanntlich nördlich und südlich vom mittleren Laufe des Ganges zu suchen. In dieser Gegend, in Kapilavastu, ward aus dem angesehenen Geschlechte der Śākyās („der Gewaltigen") der Śākyamuni, Gautama, der künftige Buddha als Sohn des Śuddhodana und der Māyādevī in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. geboren. Dort auch, im Lande des Königs Bimbisāra (ca. 515—491), im Magadhareiche[1], fand der Buddhismus zuerst eine Heimat, an der Stätte, wo der Erleuchtete im Volksdialekt des östlichen Hindustan selbst seine Lehre verkündete. Obgleich nach dem Tode Buddhas bei Kusinagara (ca. 487)[2] noch keinerlei Fixierung dieser Lehre bestand, so war doch in den Erinnerungen seiner Schüler, die bald über die Hauptpunkte der Predigt und der Ordensregeln (Sutta und Vinaya) sich geeinigt zu haben scheinen, schon der Grund zu der späteren „Lehre der Ältesten" (theravāda) gelegt. Wann freilich zu Sutta und Vinaya das Abhidhamma (philosophische Lehren enthaltend) gekommen ist, und somit der Kanon des Tipiṭaka („Dreikorb", sanskr. Tripiṭaka) feststand, ist genau nicht zu bestimmen, doch darf ein vorläufiger Abschluß des Kanons um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts als erfolgt betrachtet werden.

---

1) Der heutige Name Bihār oder Bihār deutet noch auf die vielen, buddhistischen Mönchswohnungen (vihārāḥ).

2) Zum Todesjahr Buddhas vgl. Vincent A. Smith, The Early History of India, Oxford 1904, 39 ff. (Anders freilich Fleet im Journal of the Royal Asiatic Society 1912, 239 ff.) Da ich bei meiner Arbeit unmöglich auf das Für und Wider der einzelnen indischen Daten eingehen kann, mein Ergebnis auch durch chronologische Abweichungen nicht berührt werden würde, so halte ich mich durchgängig an Smith und begnüge mich, auf die neueste Litteratur nur hinzuweisen.

Diese älteste Tradition der Buddhisten, welche die Ceylonesen in ihren Pitakas noch heute unverletzt zu besitzen meinen, ist uns nun im Pāli-Dialekte überkommen, was sich daraus erklärt, daß, nach der im allgemeinen nicht unglaubwürdigen Überlieferung einer alten ceylonesischen Chronik, des Dīpavaṃsa, Mahinda (sanskr. Mahendra), ein jüngerer Bruder des Königs Aśoka (272—232), den Buddhismus nach Ceylon brachte, und zwar eben im Pālidialekte, der wahrscheinlich am mittleren Vindhyagebirge, wo Aśoka (in Ujjain in Mālwā) bis zu seinem Regierungsantritte Gouverneur war, gesprochen wurde. So ward das Pāli die heilige Kirchensprache für Ceylon und die südindischen Länder, welche die auf der Insel giltige Tradition gleichfalls anerkannten, und man könnte geneigt sein, aus der Heiligkeit der Texte auf eine gewisse Unverletzlichkeit zu schließen. „Allein ein solcher dogmatischer oder gelehrter Gesichtspunkt kann nicht zu allen Zeiten geherrscht haben, die Tatsachen sprechen dagegen. Die religiöse Produktivität, die in Buddha ihren Ausdruck fand, war auch in den nachfolgenden Generationen lebendig[1]." Wenn dem aber so ist, und wenn wir andererseits wissen, daß die erste schriftliche Fixierung der Pālitradition überhaupt erst um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, unter dem ceylonesischen Könige Vaṭṭagāmini erfolgt ist, während sie bis dahin durch mündliche Überlieferung sich fortpflanzte, daß auch in der Zeit nach Christi Geburt der Kanon des Dreikorbs durchaus nicht als endgültig abgeschlossen erachtet wurde[2], daß ferner sogar ein mit der nordbuddhistischen Überlieferung wohlvertrauter Gelehrter, der Kommentator Buddhaghosa, bei einer Rezension, oder wohl besser Redaktion des Pāli-Tipiṭaka im 5. Jahrhundert n. Chr. unter Dhātusena, auf Ceylon zugegen war — so ist Ursache genug vorhanden, über das Alter einzelner Stücke der südlichen Tradition nur sehr vorsichtig zu urteilen. Jedenfalls darf man bei der Untersuchung eines Abhängigkeitsverhältnisses christlicher und buddhistischer Überlieferungen nicht ohne weiteres, aus äußeren Gründen allein, die Möglichkeit eines Einflusses auf Pālitexte von vornherein ablehnen.

1) E. Windisch, Māra und Buddha, 1895, 39.

2) Man denke nur an die Aufnahme des Jātakabuches mit der Nidānakathā (5. Jahrh. n. Chr.).

In viel weiterem Umfange aber, als gegen die Pāliliteratur, lassen sich gegen die Sanskritliteratur der nördlichen Buddhisten Bedenken erheben. Sie ist das Erzeugnis des Mahāyāna, jener Richtung im Buddhismus, die dem unvermeidlichen Verlangen der Menge nach einem festen Halt Rechnung trug, und an die Stelle des „titanischen Ideals der Selbsterlösung" das bequemere Ideal eines Erlösergottes, zu dem hier Buddha ward, setzte. Nun kann aber von einer offiziellen Literatur des Mahāyāna kaum eine Rede sein vor dem „Konzil" zu Kaśmīr und Jālandhar, das in der Tradition der Nordbuddhisten dieselbe Stellung einnimmt, wie bei den Südbuddhisten die Diözesanversammlung unter Aśoka. Ja, das „Konzil" zu Jālandhar, unter der Leitung Kaniṣkas (ca. 120—150)[1], legte eigentlich erst den Grund zu einer Mahāyānaliteratur, indem es einen Streit zwischen nicht weniger als 18 buddhistischen Sektenbildungen beilegte, und gewisse Kommentare der Sarvāstivādin und Vaibhāṣikaschule anerkannte[2]. Seit dieser Zeit erst erschienen allerlei Mahāyānatexte, deren Ursprung und Datierung sich völlig unserer Kenntnis entzieht. Wann insbesondere das große mythisch-legendarische Buddhaepos, der Lalita Vistara, entstanden ist, läßt sich nicht auf das Jahrhundert einmal bestimmen. Es mag wohl sein, daß Rhys Davids das Alter dieses Werkes unterschätzt, wenn er es um 500 n. Chr. entstanden sein läßt[3], doch wird man andererseits den Lalitavistara nicht vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. ansetzen dürfen. Denn die Entstehung des Sanskritkanons läßt sich nur in einer Zeit verstehen, in der die Herrschaft der altbuddhistischen Literatur im Niedergang begriffen war[4], und davon kann in der Zeit vor Christi Geburt kaum die Rede sein, da gerade um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. die erste schriftliche Fixierung der Pālitexte erfolgt sein soll. Man darf dagegen auch nicht einwenden, daß das Buddhacarita,

1) Zur Datierung Kaniṣkas vgl. Smith, History 225 f. (neuerdings Kennedy in JRAS 1912 und Lüders SBA 1912, 806 ff.).

2) Vgl. Schiefner, Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien, 1869, 58; auch Weber, Akad. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte 1852, 25 ff.

3) Lectures on the origin and growth of religion 1888, 197; 200.

4) Windisch, Māra und Buddha 1895, 35 f.

das doch den Lalitavistara vorausſetzt[1], ſchon zu Kaniṣkas Zeit verfaßt worden ſei, weil es den Aśvaghoṣa, einen buddhiſtiſchen Heiligen, der in der erſten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. gelebt haben ſoll, zum Verfaſſer habe. Denn erſtens iſt es unſicher, ob Aśvaghoṣa wirklich der Autor des Buddhacarita iſt, und dann gilt von der angeblichen Begegnung Kaniṣkas mit Aśvaghoṣa das Wort von Vincent Smith: „Little dependence can be placed upon ecclesiastical traditions, which connect the names of famous saints with those of renowned kings, and all such traditions need confirmation“ (History 227). Es iſt ſicher, daß einzelne Subſtrate der Sanſkritliteratur ebenſo alt, ja zuweilen älter ſind, als die Pāliverſionen[2], aber es darf dies nicht zu einer Überſchätzung der nördlichen Schriftmaſſe überhaupt führen, wie denn Hopkins mit Recht einmal darauf hinweiſt, daß man auch das Geſchichtswerk Herodots, weil es einige ältere Erzählungen bringt, nicht in das 8. Jahrhundert v. Chr. verlegen darf.

Erſcheint es ſo aus äußeren Gründen zwar nicht ausgeſchloſſen, aber doch recht unwahrſcheinlich, daß Eigengut der nordbuddhiſtiſchen Überlieferung auf den chriſtlichen Evangelienkanon eingewirkt haben ſoll, ſo iſt dies in verſtärktem Maße der Fall bei den Stücken der indiſchen Tradition, die uns nur in Überſetzungen, beſonders chineſiſchen, erhalten ſind[3]. Es mag immerhin der Japaner Maſahar Aneſaki für viele Fälle mit Recht ſagen: „It seems to me an undeniable fact, that the Pāli Nikāyos and the Chinese Āgamas had been derived from the same source[4]“, gegen das Alter und die Authentie der chineſiſchen Verſionen verſchollener Pāli- oder Sanſkrittexte wird ſtets die ſpäte Zeit der Überſetzung ſprechen, die meiſt nicht vor dem 5. oder 6. nachchriſtlichen Jahrhundert, keinesfalls aber vor dem

1) Windiſch, a. a. O. 312 ff.

2) Nur, wenn ſolche vorhanden ſind, läßt ſich natürlich eine Entſcheidung treffen.

3) Die burmeſiſche (P. Bigandet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese 1880) und die ſiameſiſche (Alabaſter, Wheel of the law, 1871) Biographie Buddhas kommt ebenſo wie die tibetaniſche Überlieferung (Rockhill, Life of the Buddha 1884) in unſerer Arbeit nicht zu Worte.

4) Edmunds und Aneſaki, Buddhist and Christian Gospels XII.

Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. erfolgt ist, wo, infolge der Eroberung Khotans durch Kaniṣka, der Buddhismus unter der Regierung des Kaisers Hwan-ti seinen Einzug in das chinesische Reich hielt[1]. Wieviele Fälschungen und Machinationen aber im Laufe von Jahrhunderten solche Texte in Indien sowohl, als in China, wo Männer mit ganz anders orientiertem literarischen Geschmack sich ihrer annahmen, erfahren haben mögen, das ist mit den heutigen Hilfsmitteln auch nicht entfernt zu entscheiden.

Es dürfte endlich nicht überflüssig erscheinen, gegenüber unserer notwendig prekären Stellungnahme zur buddhistischen Literatur, auf das helle Licht zu verweisen, das in neuester Zeit Adolf Harnacks Forschungen auch auf das bisher so dunkle Problem der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien, die für unsern Vorwurf hauptsächlich in Betracht kommen, geworfen haben. Ist es doch gewiß nicht unerheblich für unsere Aufgabe, wenn dieser geniale Gelehrte in seinen „Neuen Untersuchungen zur Apostelgeschichte" (1911, S. 114) den m. E. wohlbegründeten Satz aufstellen kann, daß es „keine Instanzen gibt, auf Grund deren das durch die kritische Untersuchung der Apostelgeschichte gewonnene Urteil umgestoßen werden kann, daß das zweite und dritte Evangelium, sowie die Apostelgeschichte noch bei Lebzeiten des Apostels Paulus verfaßt sind, und daß das erste Evangelium nur wenige Jahre später entstanden ist." Besteht dieses Urteil zu Recht, und ist man geneigt einen buddhistischen Einfluß auf die synoptische Literatur anzunehmen, so muß man sich schlechterdings auch dazu verstehen, daß buddhistische Ideen und Bilder, die im Verlaufe so kurzer Zeit doch nicht erst von weitem herangeholt sein können, um die Zeitenwende in Palästina allgemein verbreitet und geläufig gewesen seien, und man müßte sich dann auch die Frage gefallen lassen, wo denn sonst noch, außerhalb der eigens christlichen Literatur, Spuren einer indischen Anschauungsweise oder Ausdrucksgewohnheit an jenem Ort und zu jener Zeit sich nachweisen lassen.

1) Sollte wirklich Ming-ti 64 n. Ch. buddhistische Lehrer nach China berufen haben, so müßte man diesen Männern, die keinerlei Spuren ihrer Tätigkeit hinterlassen hätten, jeden tieferen Einfluß und Erfolg absprechen.

III. Die Beziehungen zwischen Indien und der okzidentalischen bezw. vorderorientalischen Welt.

Die Gewißheit direkter kommerzieller Beziehungen, sowie die Möglichkeit eines privaten Gedankenaustausches zwischen Israeliten und Indern besteht nicht vor dem 7. vorchristlichen Jahrhundert. Es existiert kein einziges literarisches oder epigraphisches Denkmal, kein Palmenblatt, kein Stein, keine Tonscherbe spricht dafür, daß etwa um die Mitte des zehnten Jahrhunderts v. Chr. schon die Ophirfahrten des Königs Salomo eine Verbindung der Westländer Asiens mit Indien hergestellt oder vermittelt hätten. Ebenso, wie man mit der, früher von Lassen, Cunningham usw. vertretenen Identifikation Ophirs mit dem Aberia (sanskr. Abhīra) des Ptolemaeus, an der indischen Küste, ein Ende hat machen müssen, muß man sich heute auch zu dem Urteil verstehen, daß Herkunft und Benennung der nach 1. Kön. 10, 11. 22. aus Ophir ausgeführten Handelsgegenstände, wie Sandelholz, Elfenbein, Affen und Pfauen nicht zu der Annahme berechtigen, daß auch nur im Bestimmungshafen der Tarsisschiffe der phönizisch-israelitischen Reederei, wo ja ein längerer Aufenthalt stattfand[1], ein Verkehr mit indischen Kauffahrern und Schiffsleuten stattgefunden haben müsse[2]. Sind doch die genannten Exportartikel, außer Sandelholz und Pfauen, sämtlich arabischen und nordost-, bez. äquatorialafrikanischen Ursprungs. Daß Salomo aber keine Pfauen, deren Bezeichnung

1) Vgl. 1. Kön. 10, 22 (auch Homer, Od. 15, 454 ff.).

2) Hierzu wie zum Folgenden vergleiche man die gelehrte und anregend geschriebene Abhandlung J. Kennedys über „The Early Commerce of Babylon with India“ im Journal of the Royal Asiatic Society 1898, 241 ff.; speziell zur Lage Ophirs in Elam vgl. G. Hüsing in Memnon 1907, 71 ff.

תֻּכִּיִּים allerdings mit dem malabarischen tōghai zusammenhängt, besessen hat, geht schon aus dem buddhistischen Bāveru-Jātaka[1] hervor, das den Import des ersten Pfauen nach Babylon berichtet, und dessen älteste Bestandteile sicher nicht vor dem 7. Jahrh. v. Chr. anzusetzen sind. Vergessen wir doch nicht, daß die erste Redaktion unserer Königsbücher erst um 600 v. Chr. stattgefunden hat, und viele Hände noch in nachexilischer Zeit an diesen Büchern gearbeitet haben. Wissen wir denn, ob das wirklich Sandelholz war, was der Redaktor Jahrhunderte nach Salomo mit אַלְגֻּמִּים (sanskr. valgu) bezeichnete? Die Übersetzungen der LXX sprechen dagegen, und, abgesehen davon, daß Sandelholz sich wahrlich nicht zur Herstellung von Balustraden, 10saitigen Zithern und Harfen (vgl. 1. Kön. 10, 12) eignet, wird es nach 2. Chron. 2, 8 gar auf dem Libanon geschlagen. Was aber die Affen betrifft, so ist es erwiesen, daß schon um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. die ägyptische Königin Hat-sheps-ut, die an der arabischen Küste entlang nach Somaliland fuhr, solche importierte[2], und die hebräische Bezeichnung קוֹף stammt nicht von sanskr. kapi, sondern von ägyptischem qafu her. Auch der vielbesprochene, schwarze Obelisk Salmanassars II. (858—823), auf dem sich ein Elephant, baktrische Kamele, „a very ugly and illdrawn rhinoceros“ und langschwänzige Affen abgebildet finden, darf, sofern diese Tiere den Tribut eines armenischen Stammes, nordöstlich von Ninive bildeten, nicht für die Annahme einer direkten Berührung zwischen Indern und Semiten geltend gemacht werden.

Die ersten, auf einen direkten, und zwar maritimen Verkehr hindeutenden Anzeichen finden sich vielmehr, wie schon angedeutet, im 7. Jahrhundert v. Chr., für welches die in China gemachten Münzfunde einen Verkehr mit Mesopotamien und und dem fernsten Osten außer Frage stellen. Auch in Indien haben diese Beziehungen über den persischen Golf und den indischen Ozean ihre Spuren hinterlassen, indem die Inder eben im 7. oder 6. Jahrhundert die alten Typen des protoaramäischen Alphabets übernahmen und zur Ausbildung der sogen. Brāhmī-lipi, der Schrift, die zu allen Formen der nord- und westindischen Alpha-

1) Deutsch bei Dutoit, Jātakam III, 1911, 141ff.

2) Vgl. Kennedy, a. a. O. 245.

bete den Grund legte und uns in den Edikten des Königs Aśoka vorliegt, verwandten[1]. Die Rezeption eines zweiten semitischen Alphabets, das wir in der Kharoṣṭhī-lipi, der von rechts nach links geschriebenen Schrift der Śhābāzgarhī und Mansērā Edikte aus Aśokas Zeit wiedererkennen, beweist ebenso, wie die Verwendung indischen Zedernholzes für den Palast Nebukadnezars zu Birs Nimrud in Babylon, indischen Eichenholzes (vom Teakbaum) für den Sintempel zu Ur[2] und das Zeugnis des Bāveru-Jātakas, daß diese Kommunikation keine vorübergehende gewesen sein kann. Ja mehr noch, wenn wir im Śatapatha-brāhmana (Ed. der Bibl. Indica 1903, 524ff.) eine Variation der semitischen Flutlegende, im Mahābhārata (Pandit-Edition II, 1834, 816f.) ein Gegenstück zu der von Sargon, wie von Mose u. a. m. (vgl. Jeremias, Das Alte Test. im Lichte des Alt. Orients, 1904, 256f.) berichteten Aussetzung und Errettung, späterhin auch eine der alttestamentlichen Erzählung von Salomos Urteil entsprechende Überlieferung im Mahā-Ummagga Jātaka (Fausböll VI, 336) und mannigfache, ursemitische Vorstellungen über Kosmologie und Eschatologie bei den Buddhisten finden, so ist es wahrscheinlich eben jene Zeit gewesen, zu der sie aus einer „common source of Babylonian culture", aus der auch die Juden, die damals in großer Zahl in Babylon, bei ihren „Handelsfreunden von Jugend auf" (Jes. 47, 15) ansässig waren, schöpften, von den Indern übernommen wurden[3]. Trotz alledem dürfen und müssen wir aber andererseits daran festhalten, daß umgekehrt eine indische Beeinflussung des Westens nicht stattgefunden hat, wenigstens in keinem Falle strikt nachgewiesen worden ist. Es trifft schon hier zu, was bis in das erste nachchristliche Jahrhundert hinein zu gelten scheint, daß überall da, wo der Handelsverkehr und politische Berührungen

1) Vgl. Rud. Hoernle: „An Epigraphical Note on Palm leaf, Paper and Birchbark" im Journal of the Asiatic society of Bengal LXIX, 93 ff., zugleich als Entgegnung auf Bühler, On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet (Indian Studies III, 1895, 80 ff.). Vgl. auch Cust, Origin of the Phoenician and Indian Alphabets, JRAS 1897, 62 ff.

2) Vgl. Kennedy, a. a. O. 266 f.

3) Man vergleiche zu den hier gestreiften Problemen die höchst wertvolle Abhandlung J. Estlin Carpenters über „Buddhist and Christian Parallels" in den „Studies in the History of Religions" 1912, 67 ff.

Spuren einer wirklichen Beeinflussung hinterließen, Indien fast ausschließlich als der empfangende Teil zu betrachten ist. Zunächst ist dies ja auch kaum anders zu erwarten, da das innere Indien bis um die Wende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, wo der persische Autokrat Darius, der Sohn des Hystaspes, die erste Expedition zur Erforschung des Induslandes ausrüstete, eine terra incognita blieb, eben um die Zeit übrigens, da der durch die Sperrung der Flußläufe des Euphrat und Tigris unterbrochene Handel der Babylonier mit Indien durch Chaldäer von Gerrha aus fortgesetzt wurde. Obwohl der Bericht des Skylax von Karyanda, der an der Spitze der genannten, persischen Expedition stand, verloren gegangen ist, dürfen wir doch auf einen erfolgreichen Verlauf dieser Entdeckungsreise schließen, da Darius, wie schon aus den Inschriften zu Persepolis und Nakšh-i-Rustam hervorgeht, das Industal alsbald in Besitz nehmen konnte, dessen Provinzen fortan die 20. Satrapie[1] bildeten. Da Darius der Zeitgenosse des 5. Königs der Saiśunāgadynastie, des Bimbisāra von Magadha, unter dessen Schutz ja Gautama Buddha seine Lehre im Gangestal verkündete, war, so muß seit dieser Zeit die Möglichkeit eines Eindringens buddhistischer Ideen und Legenden in die westlichen Gebiete zugegeben werden, obwohl der Möglichkeit alle Wahrscheinlichkeit fehlt, so wahr der Buddhismus bis zur Zeit Aśokas lediglich eine indische Sekte war: „unknown beyond very restricted limits, and with no better apparent chance of survival than that enjoyed by many other contemporary sects now long forgotten“ (Smith, History 167). Auch darf man nicht übersehen, daß der Zusammenhang zwischen Persern und Indern nur ein sehr loser war. Wenn unter Xerxes I. indische Bogenschützen im Baumwollengewand, mit Rohrbogen und eisenbeschlagenen Rohrpfeilen ausgerüstet, ein Kontingent zur persischen Armee stellten (Herod. VII, 65; VIII, 13; IX, 91), wenn indische Jagdhunde im Heereszuge des Persers erwähnt werden (Herod. VII, 187), und indische Baumwollgewebe zum Verbande der Verwundeten gebraucht wurden (Herod. VII, 181), so zeigen doch andererseits die phantastischen, grotesken Schilderungen eines

1) Sie umfaßte den Induslauf von Kālabāgh bis zum arabischen Meer, Sind, und einen beträchtlichen Teil des Panjāb, östlich vom Indus.

Ktesias von Knidos, der 17 Jahre als Arzt am Hofe des Artaxerxes Mnemon lebte, und nach der Rückkehr in die Heimat seine „Indica" und „Persica" verfaßte[1], daß die Kenntnis des Westens von Indien nicht weit her gewesen sein kann. Ja, als Alexander der Große ca. 2 Jahrhunderte nach dem Regierungsantritte des Darius nach Indien kam, hatten sich die Länder östlich des Indus, das Panjāb und Sind völlig wieder unabhängig gemacht. — Auch der Zug des großen Mazedoniers ist trotz der gewaltigen Gedanken, die ihm zu Grunde lagen, der ungeheuren Möglichkeiten, die er eröffnete und der beispiellosen strategischen Leistungen, in Wirklichkeit von geringem Einfluß für den Völkerverkehr zwischen Indien und dem Westen geblieben. Es war zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche des Jahres 327, als Alexander an der Spitze einer schier zahllosen Kriegerschar, unter der sich auch Juden befanden (Joseph. Ant. XI, 8, 4), die Pässe des Hindū-Kush überschritt und in das Tal Koh-i-Dāman einrückte, wo er 2 Jahre vorher schon eine Stadt namens Alexandria gegründet hatte. Er besetzte diese Garnison mit neuen, abendländischen Ansiedlern, namentlich Kriegsveteranen, wandte sich, während seine Feldherrn Hephaestion und Perdikkas durch das Kābultal auf den Indus zurückten, zunächst nach dem Bergland im Norden des Kābulflusses, schlug dort die Aspasier und gelangte endlich, nach dem Übergang über den Gouraios und dem Siege über die Assakener, bei Ohind (ca. 33 km über Atak) an den Indus. Im Frühjahr 326 ward der Fluß überschritten und Alexander zog in Taxila ein, wo ihm vom Könige Āmbhi, der die Hilfe des Mazedoniers gegen den feindlichen Pōros erwartete, ein glänzender Empfang bereitet wurde. Hier in Taxila nun, das damals das Zentrum aller indischen Gelehrsamkeit war, hätte für die Fremden die Möglichkeit bestanden, tiefere Eindrücke vom indischen Geistesleben und der Gedankenwelt des Ostens aufzunehmen. Aber freilich ist es weder zu erweisen, noch wahrscheinlich, daß die Teilnehmer des Feldzuges bei ihrer Unrast Zeit oder auch nur Sinn für das Sammeln ideeller Werte gehabt haben sollten, und was im einzelnen den Buddhismus anlangt, so ist

1) Auszüge daraus sind bei dem um 850 n. Chr. lebenden, byzantinischen Patriarchen Photius erhalten.

er um diese Zeit noch nicht in Taxila lebendig gewesen, zumal er in der eigenen Heimat, wo augenblicklich die Nanda-Dynastie am Ruder war, des königlichen Protektorats entbehrte, und die brahmanischen Lehrer zu Taxila nicht ohne Not etwas von ihrem Monopol aus der Hand gegeben hätten. Erst später muß auch in dieser Stadt, zu der Buddha in den Jātakas fast 60mal als Schüler, Lehrer oder König (bei früheren Existenzen) in Beziehung gesetzt wird, wie aus zahlreichen buddhistischen Überresten unter den Ruinen des einstigen Taxila hervorgeht[1], die Lehre des Erleuchteten maßgebend gewesen sein, wahrscheinlich zur Zeit Aśokas, unter dem ja der Buddhismus zur Staatsreligion für ganz Indien erhoben wurde. Dazu würde es wenigstens stimmen, daß im 7. Jahrh. n. Chr., als der chinesische Königssohn Hiuen-Tsang dorthin kam, die buddhistischen Niederlassungen schon wieder in völligem Verfall waren[2]. Jedenfalls ist soviel sicher, daß Alexanders Scharen in Taxila so wenig, wie in den weiterhin berührten Gebieten mit Buddhisten zusammengestoßen sind. Weit doch blieben sie von dem Lande entfernt, da die Buddhaschüler im gelben Gewande, geschorenen Hauptes einherzogen. Wir wissen, wie Alexander den Übergang über den reißenden Hydaspes erzwang, und, nach dem Siege über den edlen Pōros, über den Akēsines und Hydraōtes zum Hyphasis vordrang, wie ihn der Unwille des Heeres zur Umkehr nötigte, wie er endlich auf 2000 Fahrzeugen den Hydaspes, Akēsines und Indus hinabschiffte und mit seiner gewaltigen Heeresmasse von Mazedoniern, Thraziern, Phöniziern, Babyloniern, Ägyptern usw. die Küste erreichte, von wo Nearchos die Flotte durch den persischen Meerbusen nach der Euphratmündung steuerte, während Alexander die Armee an der Küste entlang zurückführte.

Ungeheuere Möglichkeiten und Hoffnungen knüpften sich an des Mazedoniers Zug nach Indien, aber alles war dahin, als plötzlich im Jahre 323 der Tod den genialsten Helden, den die Welt gesehen, da er noch ein adulescens war, dahinraffte. Indien war wieder frei, und kümmerlich nur gediehen die Keime, die Alexander im fernen Osten gelegt hatte.

1) Vgl. Cunningham, Reports II, 111 ff.

2) Vgl. Beal, Buddhist Records of the Western World, Boston 1885, II, 136 ff.

Es war ein Verwandter des regierenden Königs zu Magadha, Mahāpadma Nanda, der, klug und tatkräftig, die günstige Situation erfaßte und die Befreiung seines Landes von den Fremden durchführte: Chandragupta, der Begründer der Maurya-dynastie. Mit eigenen Augen hatte er einst den großen Alexander sehen dürfen (Plutarch, Alexander c. 62), und es scheint, als habe er sich manches von des Mazedoniers Heldenart und Eroberungsdrang angeeignet, wenn er jetzt im Sturme das Panjāb eroberte, in siegreichem Zuge nach Magadha vordrang, die Nanda-Dynastie stürzte und nach wenigen Jahren von Pāṭaliputra aus, als „König von ganz Indien", vom Bengalischen Meerbusen bis zum Arabischen Meer seine Herrschaft ausübte. Ja, nicht genug, daß er die Fremden aus dem Panjāb und aus Sind vertrieb und das Ostland des Indus völlig unabhängig machte, es gelang ihm sogar seinen gefährlichen Nachbar, Seleukos Nikātor, den Herrscher von West- und Zentralasien, der den Plan seines großen Feldherrn Alexander durchführen wollte und 305 in das Gangestal einrückte, so energisch einzuschüchtern, daß dieser seine Provinzen westlich des Indus und südlich der Kette des Hindū-Kuṣh an ihn abtrat. Zur Besiegelung des Friedens fand eine ἐπιγαμία in den Familien des Chandragupta und Seleukos statt, und an den indischen Königshof zu Pāṭaliputra kam jetzt eine griechische Gesandtschaft, deren erster Vertreter Megasthenes war. Da dieser es sich angelegen sein ließ, in seinen „Indica", dem Bericht über seine Erfahrungen in Indien, nicht nur eigene Beobachtungen, sondern auch mehr oder minder zuverlässige Angaben von Gewährsmännern mitzuteilen, so berechtigt die Tatsache, daß er von Buddhisten nicht einmal den Namen zu berichten weiß[1], zu der Annahme, daß der Buddhismus auch zu seiner Zeit nicht mehr war und galt, als irgend eine der vielen Konventikelbildungen im brahmanischen Lande, daß er am königlichen Hofe, der den Verkehr mit dem Westen unterhielt[2], unbekannt war. Es kann dies auch um so weniger Wunder nehmen, als Chandragupta selbst Anhänger des Brahmanismus war, ebenso wie sein Sohn und

1) Vgl. Megasthenes Fragmenta, ed. A. Schwanbeck, 1846.

2) Phylarchos (Fragment 37 bei C. Müller, Fragm. hist. Graec. I, 344) berichtet z. B. von Geschenken des Chandragupta an Seleukos.

Nachfolger seit 297, Bindusāra. Unter diesem Könige dauerten die Beziehungen zu Seleukos, bez. zu dessen Nachfolger Antiochos Soter fort[1], und es ist uns interessant, zu sehen, wie der Inder durch die Forderung eines Sophistes[2] sein Interesse auch für das hellenische Geistesleben bekundet, während im Westen alle Beziehungen zu Indien durch ausschließlich materielle Interessen bestimmt sind. Auch von Ägypten, das damals den Prinzipat im östlichen Mittelmeer inne hatte, kam jetzt ein Gesandter, Dionysios mit Namen, an den Hof von Pātaliputra (Plin., Nat. hist. VI, 21), geschickt von Ptolemaeus Philadelphus (285—247), der 274 durch die Gründung von Myos Hormos[3] einen direkten Handelsverkehr zwischen Ägypten und Indien eingeleitet hatte. Da wir nun wissen, daß gerade in Ägypten die Juden, die sich seit der ersten Wegführung durch den Begründer der Lagidendynastie dort angesiedelt hatten, sich sehr wohl befanden, hohes Ansehen und Vorrechte genossen (Joseph. C. Ap. II, 5 usw.), ja ganze Provinzen besaßen (Joseph. Ant. XIV, 6, 2; 8, 1; B. J. I, 9, 4 usw.), so ist es nicht zweifelhaft, daß dies kaufmännisch veranlagte Volk sich auch an den indischen Unternehmungen seines ägyptischen Oberherrn beteiligte. Damit aber muß auch für diesen Handelsweg die Möglichkeit einer Wanderung indischer Erzählungen nach Palästina[4] zugegeben werden, und zwar kommen seit dem Jahre 260, in dem der Nachfolger Bindusāras, Aśokavardhana sein Interesse dem Buddhismus zuwandte, auch eigens buddhistische Einflüsse in Betracht. In Aśoka hatte die Lehre Gautamas ihren Paulus gefunden, der sie mit Zelotismus in ganz Indien zur Geltung brachte, der als Pilger die heiligen Stätten des Buddhismus besuchte, und endlich selber in die Mönchsgemeinde sich aufnehmen ließ. In seinem ganzen, gewaltigen Reiche, das von der Gangesmündung im Osten bis weit über das Kaśmīrtal, wo er Śrinagara gründete, nach Afghanistan sich erstreckte, Ba-

1) An Stelle des Megasthenes ward Deïmachos als Gesandter geschickt.

2) Hegesander, bei Müller, Fragm. hist. Graec. IV, 121.

3) Eine Schilderung dieses bedeutenden Emporiums findet sich, für die claudianische Zeit, bei Plinius, Nat. hist. VI, 23; 26.

4) Der überaus rege Verkehr der Juden im Auslande mit ihrer Heimat ist ja genugsam bekannt.

lüchistan und ganz Sind umfaßte, verbreitete er das Gesetz der pietas. Wohl spricht man nicht ganz mit Unrecht von einer Toleranz Asokas, aber sie wich alsbald einer unerbittlichen Strenge, wenn es sich um mehr als Gedankenfreiheit handelte. So ward durch das Verbot jeglichen Tieropfers aller brahmanische Kultus ein Ding der Unmöglichkeit, zumal die Institution von besonderen Zensoren auch einer heimlichen Ausübung ein Ziel setzte. So drang die buddhistische Ethik zu den Yavanas, den asiatischen Griechen, die im Kābultale ansässig waren, ebenso, wie zu den Bewohnern von Sind, wo Upagupta, der eigene Lehrer Asokas für den Buddhismus gewirkt haben soll[1]. Und nicht genug damit, die ungeheuere Missionsbegeisterung, die Asoka wachrief, trug, nach dem Zeugnis der Felsenedikte, die Lehre von der pietas sowohl zum Seleucidenreiche, wo damals Antiochos Theos herrschte, als auch nach Afrika zu Ptolemaeus Philadelphus von Ägypten, zu Magas von Cyrene und nach Europa zu Alexander von Epirus und Antigonos Gonatas von Mazedonien. Ist das alles nicht genug, um buddhistische Einflüsse auf den Westen zu postulieren? Wir glauben nicht, obwohl wir zugeben, daß buddhistische Lehrer an den seleucidischen und ägyptischen Hof wenigstens gekommen sein mögen. Denn man darf nicht übersehen, daß diese ganze Bewegung eine solitare und vorübergehende Erscheinung in der Entwicklung des Buddhismus, der eigentlich niemals „die" Religion in Indien gewesen ist, bedeutete, und daß es weder die Absicht noch der Erfolg der Bemühungen Asokas war, die Philosophie und Metaphysik der Lehre Gautamas, oder etwa buddhistische Mythen oder Legenden, die übrigens wahrscheinlich noch im Entstehen begriffen, sicher noch nicht schriftlich fixiert waren[2], den Königen im Westen mitzuteilen, sondern, daß sein Eifer auf den Effekt abzielte, die dem Buddhismus inhärierenden, praktischen Maximen, besonders das Gebot der Unverletzlichkeit aller Lebewesen, aller Glieder in der langen Verkettung von Kommen und Gehen, zur Geltung zu bringen. Selbst das aber muß fraglich erscheinen, ob Asoka auch

1) Vgl. Beal, Records 1885, I, 182; II, 88, 273.

2) Darum kann Edmunds (a. a. O. 45) nicht sagen: the eagerness of Philadelphus to collect and translate the literature of Asia would lead us to hope, that Asoko sent him some specimens.

nur insoweit Gehör gefunden hat; denn wenn wir die ganze Situation, besonders die Verfassung der hervorragend, wahrscheinlich aber allein, in Betracht kommenden Höfe des verblendeten Seleuciden und des Lagiden ins Auge fassen, so müssen wir urteilen, daß dort seine Botschaft keinen Eindruck hinterlassen, am Hofe des vielseitigen, aber auch vielgeschäftigen Ptolemaeus Philadelphus kaum mehr, als die Bedeutung eines interessanten Kuriosums erlangt haben wird. Das völlige Schweigen der Schriftsteller, die bis ins 2. nachchristliche Jahrhundert keine Vorstellung vom Buddhismus haben, würde zu dieser Annahme stimmen, ebenso wie die Tatsache, daß Asokas Mission nur eine vorübergehende Erscheinung war. Denn als nach dem Tode des größten indischen Fürsten vor der Zeitenwende das gewaltige Reich seine großartige politische und kulturelle Geschlossenheit für ein halbes Jahrtausend verlor, als nach den letzten Schattenkönigen der Maurya's 184 v. Chr. Pusyamitra, der Begründer der Sungadynastie, ein eifriger Brahmanenschüler (er brachte bekanntlich den uralten Ritus des Roßopfers [aśvamedha] wieder zu Ehren) den Thron zu Pâtaliputra bestieg, da erlitt der Buddhismus unter der allgemeinen brahmanischen Reaktion heftige Stöße, und es ist wohl möglich, daß er damals, obwohl eine offizielle Verfolgung weder wahrscheinlich noch bezeugt ist, sich nach neuen Heimstätten umgesehen hat und, da an der Westküste Indiens alsbald nach Asokas Tode die brahmanentreuen Andhras sich ausgebreitet hatten, in der Hauptsache nach Süden, bis nach Ceylon verzog, wo fern von allerlei politischen und religiösen Unruhen und Verfolgungen, die Lehre Gautamas die festen Wurzeln schlug, die sie noch heute festhalten im Lande der ehrwürdigen ficus religiosa, die noch heute, wie vor mehr denn 2000 Jahren, blüht und grünt unter der Pflege der Schüler des Erhabenen.

Doch auch in den nördlichen und nordwestlichen Gegenden Indiens lagen die Verhältnisse für die Existenz, ja für eine Ausbreitung des Buddhismus nicht ungünstig. Schon unter den letzten Maurya's begann ja, wie wir sahen, der Verfall des großen indischen Reiches, und es waren naturgemäß die genannten Grenzgebiete, die zuerst ihre Selbständigkeit wiedererlangten, die sie nunmehr weniger gegen den Zentralkönig, als gegen die Ein-

fälle hellenischer und parthischer, später auch skythischer Eroberer zu behaupten hatten. Für uns aber ist es allein wichtig, daß die großen Umwälzungen, die in den Gebieten westlich des Indus seit Asokas Regierungszeit stattgefunden hatten, jetzt mittelbar die Möglichkeit eines Vordringens buddhistischen Geistesgutes nach Palästina wieder eröffneten. Es ist bekannt, daß schon einige Jahre vor dem Aufstande der Parther unter Arsakes, um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., sich Baktrien unter Diodotos vom Seleucidenreiche losgelöst hatte, und daß Antiochus der Große (223—187) ca. 208 vergebens versuchte, dies Land in seine Botmäßigkeit zurückzubringen. Ist es nun möglich, daß Antiochus mit seinen Heerscharen schon in Baktrien mit buddhistischen Mönchen, denen der Mazdaismus der Zoroastrianer sicher weniger anstößig, als der brahmanische Kultus war, zusammengetroffen ist, so ist dies höchstwahrscheinlich geschehen, als er zwei Jahre später den Hindū-Kuṣh überschritt, in das Kābultal einrückte und gegen den indischen Rāja Subhāgasena zu Felde zog. Wenn wir aber dabei bedenken, wieviel gerade Antiochus mit den Juden zu un hatte[1], wie er, „der Herr des Nordens", wenige Jahre später Besitz nahm vom „Lande der Pracht", von Palästina (Dan. 11, 15 ff.), so ist es nicht ausgeschlossen, daß Syrien die Vermittlerrolle bei einer etwaigen Übertragung buddhistischer Ideen nach der Ostküste des Mittelländischen Meeres gespielt haben könnte. Jedenfalls scheint der Zug des Antiochus für eine solche Mission mehr Möglichkeiten darzubieten, als die Teilnahme, die etwa 50 Jahre später der griechisch-indische Fürst Menander für den Buddhismus gezeigt hat. Dieser, der letzte Grieche von wirklichem Einfluß und Macht an der indischen Grenze, begnügte sich nicht mit der Herrschaft über das Kābultal und das Panjāb, sondern eroberte das Indusdelta, die Halbinsel Surāṣtra und bedrohte endlich sogar Pāṭaliputra, wo er freilich von Puṣyamitra zurückgedrängt wurde[2]. Nichts ist verständlicher, als daß dieser temperament- und geistvolle Fürst, dem auf seinem Zuge nicht nur mehrere Felsenedikte Asokas und die Bābrāinschrift zu Gesicht gekommen sein müssen, sondern der auch Schritt für Schritt auf

1) Er siedelt z. B. 2000 Familien der nach „Myriaden" zählenden Juden Babylons (!) in Phrygien und Lydien an (Joseph. Ant. XII, 3, 4).

2) Vgl. Smith, History 176.

die Kuppelbauten (Stūpas) stieß, deren Aśoka zu Ehren Buddhas 83 000 hatte errichten lassen, auf den Buddhismus aufmerksam wurde und ihm ein tieferes Interesse abgewinnen konnte. Nichts auch ist verständlicher, als daß die Buddhisten diesen Gönner für sich in Beschlag nahmen und ihm in den „Fragen des Milinda“[1] ein Denkmal setzten, aere perennius. Und dennoch, hat die Sympathie Menanders der Verbreitung des Buddhismus nach dem Westen Vorschub geleistet? Abgesehen von der Wahrscheinlichkeit eines Zuzugs von Buddhisten in seine Gebiete, einschließlich Sind, müssen wir die Frage verneinen. Plutarch, und die hier in Betracht kommenden alten Schriftsteller wissen überhaupt nichts von der Buddhistenfreundlichkeit dieses Fürsten, ja wenn wir von den „Σαμαναῖοι“ des Alexander Polyhistor (vgl. Cyrill, c. Jul. IV, 133), unter denen vielleicht Buddhisten, vielleicht auch Jainisten, oder gar Mazdaisten zu verstehen sind, absehen, so finden wir bei ihnen überhaupt keine Notiz, die nur die geringste Kenntnis des Buddhismus andeutete. Es ist dies auch nicht unerklärlich, wenn wir uns erinnern, daß die Nachfolger des Menander teils den Persern ergebene Saken, teils aber indo-parthische Könige waren, die sich selbst nach der Aufrichtung der indo-skythischen Dynastie der Yueh-chi (ca. 45 n. Chr.) noch lange im südlichen Sind zu behaupten wußten[2], und natürlich eifrige Zoroastrianer waren. Was aber den Seehandelsverkehr anbetrifft, so scheint dieser seit Aśokas Zeit sehr zurückgegangen zu sein (vgl. Strabo II, 4, 10), obwohl er sicher nicht ganz eingeschlafen war, wogegen in etwas wenigstens der Kurs von Münzen des Apollodotos und Menander in der alten Hafenstadt Barygaza (= Bharōch; vgl. Peripl. n. 47) sprechen könnte. Es erklärt sich dies einmal aus dem Niedergange des ägyptischen Reiches und dann besonders aus der ganz außerordentlichen Langwierigkeit und Gefährlichkeit, die mit der Fahrt der kleinen Schiffe, die sich immer in der Nähe der Küste halten und deren Wendungen folgen mußten, verbunden waren. Denn noch war das große Ereignis nicht geschehen, das auf einmal

1) Übersetzt von Rhys Davids in SBE XXXV u. XXXVI.

2) Noch zur Zeit des Periplus (Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.) herrschten parthische Fürsten über das Deltaland (Periplus, ed. Crindle 1879, n. 38).

Indien den westlichen Gestaden so nahe rücken sollte, die (Wieder-) Entdeckung des Südwestmonsums durch Hippalos[1], kurz vor der Zeitenwende. Damit aber, dank der günstigen Fügung, daß unlange vorher, nach der Seeschlacht bei Actium, Ägypten zur römischen Provinz geworden, und neuer, frischer Unternehmungsgeist auch in die Ptolemäerstadt wieder eingezogen war, trat ein großartiger Aufschwung im Verkehr zwischen Rom und Alexandrien einerseits, und dem nördlichen und südlichen Indien andererseits ein, an dem sich sehr wahrscheinlich auch die allezeit scharfblickenden und schnellentschlossenen Juden beteiligten. Das alte jüdische Orakel der Sibylle wird auch hier in vollem Umfange recht behalten haben: *πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.* Betrug doch in Rom im Jahre 4 v. Chr. die Kopfzahl der Juden 8000 (Jos. Ant. XVII, 11, 1; B. J. II, 6, 1), 15 Jahre später etwa 10 000 (Jos. Ant. XVIII, 3, 5). Besaßen doch die Juden zwei von den fünf Stadtteilen in Alexandria (Philo, In Flacc. 8), erreichte doch ihre Gesamtzahl in Ägypten die Million (Philo, In Flacc. 6).

Wie schon angedeutet, muß der Verkehr alsbald nach der Entdeckung des Monsums außerordentlich lebhaft eingesetzt haben, da die Mitteilung Strabos, daß 120 Schiffe zu seiner Zeit im Roten Meere bereit gelegen hätten, nach Indien abzusegeln (Strabo II, 5, 12), offenbar schon den Brauch voraussetzt, den uns, für die Zeit des Claudius und Nero, Plinius (Hist. Nat. VI, 26, 104) beschreibt, daß nämlich einmal jährlich die Flotte nach Indien auslief, und zwar unter der Bedeckung von Bogenschützen zum Schutze gegen Seeräuber an der indischen Küste. Ja, sofern solche Sicherheitsmaßregeln schon üble Erfahrungen voraussetzen, werden wir nicht fehl gehen, wenn wir schon in den letzten Jahrzehnten vor Christi Geburt einen ungeordneten, aber häufigen Verkehr einzelner Kauffahrteischiffe zwischen Myos Hormos und Indien annehmen.

Einen raschen Aufschwung scheint zunächst der Handel mit dem an Edelsteinen und Perlmuschelbänken reichen Süden Vorderindiens genommen zu haben, von wo, schon vor der Entdeckung

1) Es mag dahingestellt bleiben, ob der Monsum nach Hippalos, oder Hippalos nach dem Monsum benannt ward.

des Monsums[1], der in Madura residierende König der Pāndya eine Gesandtschaft an Caesar Augustus abgeschickt hatte (vgl. Plin. Nat. hist. VI, 23; Strabo XV, 1, 4; 73), deren vielleicht Horaz im carmen saeculare Erwähnung tut. Ebendiese Gesandtschaft, die in Antiochien schon auf drei Mann zusammengeschmolzen war, scheint es auch zu sein, der sich in Barygaza der berühmte Zarmanochegas, der sich in Athen auf einem Scheiterhaufen dem Flammentode hingab (vgl. 1. Kor. 13, 3!), und den Alten sicherlich soviel Kopfzerbrechen gemacht hat, wie uns, angeschlossen hat[2]. Wir wollen uns nicht aufhalten bei der Streitfrage, ob dieser Inder ein Buddhist, Jainist oder ein brahmanischer Asket war, zumal die ohnehin naheliegende Vermutung, daß im Pāndyareiche der Buddhismus lebendig war, durch die Tatsache an Evidenz gewinnt, daß der chinesische Prinz Hiuen-Tsang, als er 640 n. Chr. in diese Gegend kam, die Ruinen einer großen Anzahl buddhistischer Klöster vorfand (Beal, Records II, 228 ff.), und schon dadurch Gesandtschaften aus dem Pāndyalande nicht ungeeignet erscheinen, buddhistische Erzählungen nach dem Abendlande (bzw. nach Palästina) vermittelt zu haben. Gleichwohl dürfen wir nicht übersehen, daß diese Gesandtschaft sehr vereinzelt dasteht (vgl. Strabo XV, 1, 4), und daß in der Zukunft, als der Verkehr einen mächtigen Aufschwung genommen haben muß[3], das commercium ausschließlich in den Händen der Abendländer lag. Ja, wenn man bedenkt, daß die Inder die Überlegenheit der abendländischen Kultur nicht verkennen konnten, daß die Fremden nicht gesonnen waren, den heimischen Brauch und Kultus im fremden Lande zu verleugnen, was die Existenz eines römischen, für das 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugten Tempels des Augustus im Pāndyalande nahelegt[4], so ist bei der äußerst geschwinden Aus-

1) Dies schließe ich aus Strabos Notiz (XV, 1, 73), daß mehrere Teilnehmer der Gesandtschaft ihr Leben auf der langen Reise einbüßten.

2) Diese Annahme ist statthaft, wenn die Reise an der Küste entlang ging, und würde zu dem Epitaphium des Inders (vgl. Strabo a. a. O.) stimmen.

3) Nicht weniger als fünf Kuliladungen römischer aurei aus der Zeit des Tiberius und Nero sind 1851 an der Malabarküste gefunden worden (vgl. Smith, History 337).

4) Derselbe befindet sich auf der Tabula Peutingeriana, deren Original in das 2. Jahrh. n. Chr. gehört (vgl. Dahlmann, Die Thomaslegende usw. 1912, 54).

breitung des Christentums in Rom und Alexandrien[1] — zumal, wenn wirklich eine große Kolonie von (10000?) Juden 68 n. Chr. sich an der Malabarküste niedergelassen haben sollte[2] — die Übertragung christlicher Erzählungen nach Südindien, und ein rezeptives Verhalten der Inder nicht unwahrscheinlich. Indessen bleibt natürlich die umgekehrte Möglichkeit auch bestehen, und wir sind jedenfalls viel eher geneigt, den Pāndyas die Vermittlerrolle bei eventuellen buddhistischen Einflüssen nach dem Westen zuzutrauen, als den vier Singhalesen, die als Abgesandte eines Königs von Ceylon unter Claudius an den römischen Kaiserhof kamen (Plin. Nat. hist. VI, 24), und die schon durch ihre Mitteilung, daß ihre Feste in der Jagd bestünden, verraten, daß sie nicht Buddhisten waren.

Mehr über die Beziehungen des Abendlandes zu Südindien zu sagen, würde teils nicht möglich sein, teils bei der fragwürdigen Beschaffenheit der Quellen, nur der Klarheit Eintrag tun[3]. Dies gilt insbesondere von der spät bezeugten, unglaubwürdigen Tradition einer Wirksamkeit des Apostels Thomas in Südindien, wie von den Anfängen der Kirche der Thomaschristen überhaupt, von der meines Erachtens erst zu einer Zeit die Rede sein kann, da die brahmanische Reaktion schon die Oberhand über den Buddhismus gewonnen hatte. Weit wichtiger als all dieses ist aber die seit dem 2. Jahrhundert geläufige Überlieferung von der Mission des Apostels Thomas im nordwestlichen Indien, die ausführlich in den apokryphen Thomasakten mitgeteilt wird, und deren Authentie nach der kürzlich veröffentlichten, äußerst scharfsinnigen und umfassenden Abhandlung von Joseph Dahlmann[4] meines Erachtens nicht wohl mehr in Frage gestellt werden kann[5]. Vor dem näheren Eingehen auf die Thomaslegende aber

1) Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums usw.[2] 1906.

2) Hopkins, India Old and New 1901, 141.

3) Bedeutsam ist noch der Fund kleiner römischer Kupfermünzen (aus der Zeit des Arcadius und Honorius) in Madura, dessen Ergiebigkeit Smith zur Annahme einer römischen Kolonie bewegt (History 337).

4) Die Thomaslegende usw., 107. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach", 1912.

5) Dagegen dürften — wie ich hier wenigstens erwähnen möchte — die Versuche Arthur Lloyds (The Creed of Half Japan 1911, 51 ff.), schon den Magiern aus dem Morgenlande, dem Matthaeus in seiner Eigenschaft als Zoll-

sei es verstattet, in Kürze die Entwicklung der politischen Konstellation im nördlichen Indien, seit Menander (ca. 150 v. Chr.), nachzutragen. Es war schon gesagt, daß dieser Fürst der letzte einflußreiche Grieche in Indien war, ja er war vielleicht der letzte selbständige hellenische Machthaber. Nach seinem Tode ging sein großes Reich in die Hände der seit Mithradates I. immer kühner vordringenden Parther über, und nur ganz im Norden, in einem Gebiete, das etwa dem heutigen Kafiristan und einem Stücke des Panjāb entspricht, konnten sich griechische Fürsten, die wahrscheinlich ebenso wie die vom Alexandergebirge vorgedrängten Saken, die persische Oberhoheit anerkennen mußten, behaupten, bis sie um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr., ebenso wie die indo-parthischen Eroberer, die nur im Indusdeltalande noch auf einige Jahrzehnte die Herrschaft ausüben konnten, von der skythischen Hochflut der Yueh-chi, die unter Kadphises I. ca. 45 n. Chr. ein eigenes Reich, das indo-scythische, errichteten, hinweggeschwemmt wurden. Es waren also indo-parthische Fürsten, die nach Menanders Tode den Verkehr mit dem Abendlande von Kalyāna oder Barbarike (am mittleren der sieben Deltaarme des Indus), vor allem aber von dem alten Hafenplatze Barygaza (Bharōch, Broach) aus fortsetzten, und es lassen sich mancherlei Gründe für die Annahme geltend machen, daß der Austausch, besonders natürlich auch hier wieder nach der Entdeckung des Monsums, ein lebhafter gewesen sein muß. Vor allem spricht dafür, daß der schon genannte Kadphises I., alsbald nach der Eroberung des Kābultales (ca. 60 n. Chr.) für seine Kupfer- und Bronzemünzen die Münzen des Augustus und Tiberius zum Vorbild nehmen konnte, und daß sein Sohn und Nachfolger, Kadphises II. (ca. 85—120), eine Unzahl von aurei, nach dem Muster der römischen prägen und sich angelegen sein ließ, seine Eroberung des ganzen nordwestlichen Indiens, außer dem Deltalande, dem Kaiser Trajan durch eine Gesandtschaft anzuzeigen (vgl. Smith, History 223), eben zu der Zeit, da nach dem Zeugnis des Dio Chrysostomus (or. XXXII ad Alexandrinos) in Alexandria, dieser internationalsten

beamter, den Joh. 12, 20 erwähnten „Griechen", der Pfingstgemeinde usw. eine Vermittlerrolle bei etwaigen Einflüssen zwischen Buddhismus und Christentum zuzutrauen, auf wenig Beifall zu rechnen haben.

Stadt des Altertums[1], neben Hellenen, Italienern, Syrern, Libyern, Ciliciern, Äthiopiern und Arabern, auch Baktrier, Skythen und Inder verkehrten. Wir müssen gestehen, es hätte müssen wunderbar zugehen, wenn der aus dem beispiellosen Glaubensenthusiasmus der ersten Jünger Jesu notwendig folgende Missionseifer nicht den einen oder andern Christen bestimmt haben sollte, die frohe Botschaft vom gottgesandten Erlöser, von Gegenwartsglück und Zukunftshoffnung, auch nach dem fernen Osten zu tragen, und wir dürfen fragen, ob es nicht ein Mangel an Objektivität wäre, wenn wir an der seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugten, von christenfeindlicher Seite nicht angegriffenen Überlieferung, daß ein christlicher Glaubensbote unter dem frischen Eindrucke von Jesu Persönlichkeit und Verkündigung nach Indien gekommen und besonders im Reiche der Indo-Parther, die damals, wie wir sahen, noch den ganzen Nordwesten Indiens beherrschten, gewirkt haben soll, zweifeln wollten, sofern gerade die entscheidenden Details dieser Tradition, soweit sie überhaupt sich nachprüfen lassen, als richtig und den Verhältnissen entsprechend erwiesen werden können. Wenn wir bedenken, daß kein Widerspruch darin liegt, wenn nach den ältesten Zeugnissen Thomas in „Parthien"[2], nach jüngeren in „Indien" gewirkt haben soll, daß der in den apokryphen Thomasakten genannte indische König Gundaphar tatsächlich ein parthischer König (Gondophares) war, der ca. 21—50 im Panjāb, Kābultal usw. regierte (vgl. Smith, History 206), daß das Land der Gandhārer, die Nordgrenze des indo-parthischen Reiches, durch eine Handelsstraße mit der Hafenstadt Barygaza verbunden war (Periplus n. 47), und Andrapolis (Sandarūk), der Landungshafen des Thomas, als „Stadt der Andhra" eben mit Barygaza identifiziert werden darf[3], daß die zunächst befremdliche Anwesenheit einer hebräischen Flötenspielerin beim Hochzeitsfeste des indischen Prinzen durch die Notiz des Periplus, daß neben kostbaren silbernen Gefäßen, Musik-

1) Ein farbensattes, lebensvolles Bild gibt Kennedy im Journal of the Royal Asiatic Society 1902, 386.

2) Origenes bei Euseb., h. e. 3, 1; Clem. Recogn. 9, 29.

3) Wie wir ja schon wissen, hatten sich die Andhras nach Aśokas Tode an der Westküste Indiens ausgebreitet. Sie hatten bald solche Macht erlangt, daß sie 27 v. Chr. die auf die Śungas gefolgte Kāṇvadynastie ablösen konnten.

instrumenten und guten Weinen auch schöne Sklavinnen nach Indien gebracht wurden (Peripl. n. 49), volle Erklärung findet, und endlich auch die Aussendung des Habban zur Anwerbung abendländischer Architekten durch die in Gandhāra gefundenen Überreste griechisch-römischer Kunst der frühen Kaiserzeit eine historische Basis erhält, — wenn wir dies alles bedenken, so können wir uns der Erkenntnis nicht verschließen, daß in den Thomasakten die historische Begebenheit der Missionsreise eines christlichen Eiferers an den Hof des indo-parthischen Königs Gondophares verwertet ist. Damit aber haben wir ein ausdrückliches Zeugnis für die frühe Verbreitung christlicher Ideen, nicht nur in Indien überhaupt, sondern in einem damals speziell und hervorragend buddhistischen Lande. Denn es würde auch ohne die Steininschrift von Takht-i-Bahi im Yusufzi Lande, die ausdrücklich den Buddhismus im Reiche des Gondophares bezeugt[1], kein Zweifel darüber bestehen, daß die Mönchsgemeinde des Erhabenen, die unter Menander im Nordwesten Indiens Wurzel gefaßt hatte, unter den indo-parthischen Fürsten kräftig aufblühte, eine Tatsache, die schon durch die Betrachtung gefordert wird, daß noch nicht 100 Jahre später der bekannte Kaniska, der Nachfolger des schon genannten Kadphises II., den man, viel eher als Aśoka, den Constantin des Buddhismus nennen möchte, sich gedrungen fühlte, dem Buddha eine hervorragende Stelle in seinem vielgestaltigen Pantheon einzuräumen, womit er nicht etwa seiner Überzeugung, sondern der Forderung seiner Zeit entgegenkam. Unter diesem Könige geschah es, daß der Buddhismus noch einmal eine Macht und einen Einfluß in Indien erlangte, wie er ihn seitdem nie wieder besessen hat. Es ist gar nicht denkbar, daß die Europäer und Afrikaner, die auf ihren Handelsreisen nach dem nördlichen Indien kamen, achtlos an den schier zahllosen Skulpturen der Kunst von Gandhāra, die den Buddha verherrlichten, hätten vorüber gehen können, daß ihnen der mächtige Reliquienturm von über 120 m Höhe, den Kaniska in seiner Hauptstadt Puruśapura (Pešāwar) hatte errichten lassen, oder die zahlreichen, ausgedehnten buddhistischen Klöster, in denen

1) Vgl. Notes d'Epigraphie Indienne par E. Sénart, XV (1890), 8e série, 119.

auch vornehme, chinesische Prinzen, die vom Kaiser Hwan-ti gestellten Geiseln, aus und eingingen, hätten entgehen können. Wenn je, so waren hier unter Kaniṣka, dem Zeitgenossen Hadrians und des Antoninus Pius, an dessen Hof ja auch eine indische (sc. buddhistische) Gesandtschaft kam (vgl. Porphyrius, De abstin. IV, 17 f.), die Bedingungen, die ein tieferer Einfluß des Buddhismus auf den Westen vorausseţen würde, gegeben, und es nimmt uns nicht Wunder, wenn gerade im System des Gnostikers Basilides ein buddhistischer Einschlag unverkennbar ist[1], und vor dem Ende des 2. Jahrhunderts auch bei Clemens von Alexandrien der Name Buddhas genannt und seine Apotheose konstatiert wird (Strom I, 15)[2]. Andererseits freilich wird niemand bezweifeln, daß dieser nachweisliche Einfluß buddhistischer Ideen in das Abendland, bzw. den westlichen Orient, viel zu spät kommt, um noch einen Einfluß auf die christlich-evangelische Tradition, insonderheit auf die synoptische und johanneische Überlieferung, die nach des Papias von Hierapolis Zeugnis schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts miteinander verglichen wurden[3], auszuüben, und man wird mehr Gewicht darauf zu legen haben, daß der gewaltige Aufschwung des Buddhismus auch umgekehrt die Influenz christlicher Gedanken außerordentlich erleichterte, zumal auch nach dem durch Caracallas Massakre veranlaßten Abbruch der Handelsverbindung zwischen Alexandria und Indien[4], durch die Christengemeinden von Syrien, Edessa[5], Medien und Parthien[6] ein

1) Vgl. Kennedy, Buddhist Gnosticism, the System of Basilides, JRAS 1902, 378 ff.

2) Diese Kenntnis von einer Vergottung Buddhas kann natürlich weder von Megasthenes noch Alex. Polyhistor stammen, wie Edmunds (B. and Chr. Gospels 41) meint.

3) Vgl. Joh. Leipoldt, Gesch. d. ntl. Kanons I, 1907, 144 ff.; für Clemens von Alexandrien (strom. III, 93) gehört der Vier-Evangelienkanon schon zur alten Überlieferung.

4) Vgl. Kennedy, The Child Krishna etc. in JRAS 1907, 953 f.

5) Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung 1902, 441; von Dobschütz, Christusbilder TU (NF) III, 102 ff.

6) Die Überlieferung von 360 Kirchen in Persien im 2. Jahrhundert (Assemani, Bibl. Or. III, 1, p. 611) darf ob ihrer Übertreibung doch nicht ignoriert werden. Jedenfalls seţt der pseudobardesanische Dialog „Von den Geseţen der

Kontakt zwischen Palästina und Indien geschlossen blieb, der christliche Strömungen zu einer Zeit in das Land des Buddhismus vermitteln konnte, da sie in der unter Kaniṣka und seinen nächsten Nachfolgern allmählich entstehenden sogen. Mahāyāna-literatur Aufnahme, oder doch Verwendung finden konnten.

Wenn wir hiermit unsere Untersuchung über die Verkehrsmöglichkeiten zwischen Indien und dem Westen abschließen, so verkennen wir nicht, daß als Resultat in erster Linie eine das wissenschaftliche Interesse in besonderem Maße herausfordernde Berechtigung und die Schwierigkeit der Frage nach einer reziproken Beeinflussung von Buddhismus und Christentum sich herausgestellt hat. Das Problem, wie weit in einzelnen Fällen den aufgestellten Vermutungen und Möglichkeiten auch Tatsachen entsprechen, wird einer, neben den äußeren Kriterien besonders auch innere Gründe berücksichtigenden Spezialuntersuchung bedürfen, in die wir nunmehr eintreten wollen.

Länder" (Euseb, Praep. ev. VI, 10, 46) christliche Gemeinschaften im östlichen Persien voraus. Vgl. auch Euseb, h. e. VII, 5.

IV. Die hauptsächlich einschlagenden Stücke der buddhistischen und neutestamentlichen Literatur.

Wenn ich mich von ausgedehnten, einleitenden Bemerkungen prinzipieller Art über die methodische Behandlung unseres Vorwurfs dispensieren zu dürfen glaube, so geschieht es in der Überzeugung, daß nicht eine mangelhafte Beschaffenheit der bisher aufgestellten, kritischen Grundsätze die Schuld daran trägt, wenn unsere Aufgabe eine einigermaßen verworrene Art der Bearbeitung gefunden hat, die geeignet ist, nicht nur den Disputationsprozeß selbst einem Tauziehen verzweifelt ähnlich erscheinen zu lassen, sondern auch die Schuld daran trägt, wenn das ganze Problem schon in eine Art Verruf, in die Stellung eines „Noli me tangere" gekommen ist. Nein, nicht die Grundsätze sind unvollkommen, sondern das gilt es: der obligaten Forderung ihrer konsequenten und strikten Befolgung in anderem Maße als bisher gerecht zu werden. Wenn wir nur wirklich in jedem einzelnen Falle der Untersuchung uns fragen, ob auch die drei von Carl Clemen in seiner Bonner Antrittsvorlesung („Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie 1904, 16") klar und präzis formulierten Bedingungen für die Konstatierung fremder Einflüsse auf das Christentum erfüllt sind, ob 1. eine Anschauung sich aus den ursprünglich christlichen Ideen schlechterdings nicht erklären läßt, ob sie 2. in einer anderen Religion wirklich nachweisbar ist, und ob es sich 3. verständlich machen läßt, wie sie aus dieser in das Christentum überging — wenn wir darüber uns Rechenschaft geben, dann erscheint mir eine erneute Bearbeitung des Problems doch nicht von vornherein

„dem Schicksal der „akademischen" Fragen zu verfallen",[1] scheint mir eine befriedigende Lösung erreichbar zu sein.

1. Die übernatürliche Geburt.

Es ist ein naheliegender Gedanke, daß Zeugung und Geburt eines übermenschliche Begabung offenbarenden Wesens, zumal eines menschgewordenen Gottes nicht ebenso, wie beim natürlichen Menschen vor sich gegangen sein mögen, und van den Bergh van Eysinga betont mit Recht, daß der Prozeß der Vergöttlichung eines verehrten Wesens nach Verlauf von einiger Zeit notwendigerweise den Glauben an eine übernatürliche Geburt erzeugt.[2] Trotzdem würde Albert J. Edmunds[3] unsere Zustimmung zu seiner Annahme eines buddhistischen Einflusses auf die Lehre des Lucas von der wunderbaren Empfängnis der Maria fordern dürfen, wenn der Ursprung des Satzes (Lc. 1, 35): *„πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι"* wirklich in der buddhistischen Gandharvatheorie gesucht und gefunden werden könnte. Würde sich doch schlechterdings die mit der Lehre von der Seelenwanderung (saṃsāra) zusammenhängende buddhistische Idee, daß ein einer früheren Geburt entgangenes, im Weltenraume umherirrendes Wesen (gandharva, Pāli gandhabba) zum Ende seiner Wiedergeburt, je nach Verdienst, „par le vent des actes anciens", zur Vereinigung mit dem Samen eines Mannes veranlaßt wird, und so in den Leib der Mutter eingeht, daß aber „Weltkönige" und künftige Buddhas das Vorrecht haben, nach eigenem Ermessen, zu beliebiger Zeit, ohne Vermittlung des männlichen Samens in den Mutterleib einzugehen, niemals zugleich aus ursprünglich christlichen Ideen sich erklären lassen. Auf indischer Seite liegt die Sache klar: die buddhistische Ausprägung der Gandharvatheorie ist hervorgegangen aus der brahmanischen Vorstellung, daß das flüchtige

1) Dieser Befürchtung gibt O. Wecker Ausdruck in Theol. Quartalschrift 1910, 420.

2) Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1904, 19. Auch im folgenden wird stets auf dies Werk des holländischen Gelehrten, dessen Namen ich mit v. d. B. abkürzen werde, Bezug genommen.

3) Buddhist and Christian Gospels[3] 1905, 22; 48.

Übergangswesen (eben der gandharva) durch die Vermittlung des Regens sich vegetabilischen Stoffen mitteilt und so mit der Nahrungsaufnahme in den Organismus des Erzeugers Eingang findet,[1] und der bei dem Bodhisattva (Pāli: Bodhisatta = künftiger Buddha) speziell geläufige Gedanke, daß seine Seele in einem weißen Elefanten sich verkörperte und durch den Rüssel in den Schoß der Māyā eindrang, hängt mit der völkerpsychologisch so interessanten, uralten Vorstellung vom Tier als den Seelenträger und Seelenbringer deutlich zusammen.[2] Was aber den Gedanken einer „jungfräulichen" Geburt des Bodhisattva anbetrifft, so sei gleich hier bemerkt, daß derselbe durchaus nicht in der Gandharvalehre begriffen ist. So wenig Raghu, Rāma, Kṛṣṇa oder Viṣṇu in einer seiner 10 Avatāren als Sohn einer Jungfrau auftritt, so wenig der künftige Buddha. Wenn in einer allerdings sehr späten Zeit Māyā aber wirklich zuweilen als virgo erscheint, so ist dies lediglich als Konsequenz einer Reflexion über die Keuschheit der Bodhivattven während ihrer letzten Existenzen anzusprechen, und es ist dann wohl zu beachten: „Māyā est vierge, mais elle n'est plus la mère du Bouddha"[3] — Indessen, so fragen wir jetzt unsern methodischen Grundsätzen gemäß, sind denn solche oder ähnliche Anschauungen auch wirklich in der von Edmunds inkriminierten Lucasstelle nachweisbar? Nun, das AT gibt uns darüber Auskunft. Wenn es in der Übersetzung der LXX zu Jes. 32, 15 heißt: „... *ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ*", so haben wir eine fast wörtliche Parallele zu Lc 1, 35, und es ist deutlich: „ohne jede Vorbereitung, jedoch als etwas wohl Bekanntes wird hier die Ausgießung des Geistes eingeführt, des Geistes, der neues, gesteigertes Leben und Wunderkräfte wirkt."[4] Auch der Inhalt des *ἐπισκιάζειν* (שָׁכַן) wird uns klar, wenn wir im Priesterkodex lesen, daß allemal dann, wenn Jahves Herrlichkeit das Wanderheiligtum der Israeliten erfüllte, eine Wolke erblickt ward, die das

1) Hierfür wie überhaupt für die augenblicklichen Ausführungen verweise ich auf L. de la Vallée Poussins Ausführungen in Revue Biblique 1906, 353 ff., speziell auf p. 373.

2) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 2, 78.

3) Vgl. de la Vallée Poussin, a. a. O. 376.

4) H. Guthe in Kautzschs Übersetzung des AT[3] 1909, z. St.

Zelt der Begegnung überschattete (Ex. 40, 34ff.). Ist dem aber so, so kann offenbar nur der Gedanke in Lc. 1, 35 ausgesprochen sein, daß Gott gemäß seiner Verheißung durch den Mund seiner „Sprecher", seinen Geist ausgießen, seine Herrlichkeit offenbaren will an Maria, der Jungfrau. Wie des näheren das Wunder geschehen soll, darüber ist garnichts ausgesagt. Darüber zu reflektieren lag den ersten Christen fern. Erkannten sie in Jesus den von den Propheten, den kongenialen Vertretern der legitimen Religion Israels verheißenen, gottgebundenen Heilsmittler (vgl. Jes. 9, 6; 11, 2; Sach. 12, 10; Ma. 3, 1), so mußten sie ja auch den Sohn einer Jungfrau, einer עלמה, von der Jesaja gesprochen hatte, in ihm begrüßen.[1] War Jesus wirklich der zweite Adam, wie Paulus lehrte, wie Lucas in seiner Genealogie zeigen will, so war er auch in besonderer, in direkter Weise von Gott geheimnisvoll erschaffen. So sehen wir klar: Über das „wie?" der jungfräulichen Geburt Jesu macht unser Evangelist keinerlei Aussage, und von dem Gedanken an einen der buddhistischen Gandharvatheorie irgendwie entsprechenden Vorgang kann bei ihm keine Rede sein. Die Setzung einer unbefleckten Empfängnis Jesu selbst aber, jenes schönen Ausdrucks für die christliche Überzeugung von der Absolutheit der Offenbarung Gottes in Christo, darf und muß, wenn nicht aus dem historischen Geschehnis, aus Voraussetzungen erklärt werden, die durchaus in der Gedankenwelt der Juden, bez. der ersten Christen nachweisbar sind.

2. Simeon und Asita.

Wenn nicht weniger als fünf um die religionsgeschichtliche und indologische Forschung hochverdiente Männer, wie Rudolf Seydel, van den Bergh van Eysinga, Otto Pfleiderer, Albert J. Edmunds und Richard Pischel zu der Überzeugung gekommen sind, daß in der bekannten biblischen Geschichte von „Simeon im Tempel" (Lc 2, 25—32) überaus auffällige Übereinstimmungen mit einer zum ältesten Bestandteil

1) Vgl. Jes 7, 14. Da die עלמה im Sprachgebrauch stets als unberührt gedacht wird, hat die LXX mit der Übersetzung παρθένος durchaus den ursprünglichen Sinn beibehalten (vgl. Ed. König, Hebr. u. aram. Wörterbuch 1910, 331b).

der buddhistischen Tradition gehörigen Erzählung sich nachweisen lassen, die die Annahme eines indischen Einflusses auf das Evangelium nahelegen, ja erfordern, so sind wir natürlich begierig, diese Erzählung und die Gründe der Überzeugung jener Forscher kennen zu lernen. Hören wir also was die buddhistische Überlieferung uns hier zu sagen hat:[1]

Als der Bodhisattva unter dem Plakṣabaume im Lumbinīgarden geboren war und nach dem Tode der Māyā, seiner Mutter, nach Kapilavastu in den eigens für ihn bestimmten Palast Nānāratnavyūha gebracht worden war, da frug sein Vater Suddhodana, ob wohl das Kind ein Cakravartin (Weltherrscher) oder ein Buddha werden würde. Und siehe — es ward ihm Antwort. Von der „Wohnung des Schnees", vom Himālaya herab, kam ein Mahā Ṛṣi, ein pañcābhijñaḥ (ein mit den fünf höheren, übernatürlichen Kenntnissen und Vermögen ausgestatteter), Asita mit Namen. Der hatte am Himmel die Göttersöhne gesehen, wie sie den Namen des Buddha ausriefen, wie sie die Kleider schwenkten und freudig erregt waren. Da hatte er hingeblickt mit seinen Götteraugen über das ganze Land des Rosenapfelbaumes, über ganz Indien, und hatte den neugeborenen, mit 32 wunderbaren Zeichen begabten Prinzen gesehen, hatte sich mit Naradatta, seinem Neffen, wie ein Flamingo (?) in den weiten Luftraum erhoben (rājahaṃsa iva gagaṇatalādabhyudgamya), und war so nach Kapilavastu zum Palaste des Königs Sudd-

1) Da die Varianten der nicht nur im Nālaka Sutta des Sutta Nipāta (Pāli Text Society 1884, 679 ff.; deutsch bei Dutoit, Leben des Buddha 1906, 11 ff.), im Lalita Vistara, (Lefmann, Halle 1902, I, 101 ff; französisch von Foucaux, Annales du Musée Guimet 1884, 91 ff.) im Buddha-Carita des Aśvaghoṣa (Anecd. Oxon. I, 7, 7 ff.; englisch in SBE XLIX, 10 ff.), sondern auch in einer chinesischen Version des Buddha-Carita (englisch in SBE XIX, 12 ff.) und der burmesischen eines alten Pāliwerkes (englisch bei Bigandet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese[3] 1880) überlieferten Legende (für unsere Zwecke wenigstens) nicht erheblich voneinander abweichen, und da wir uns nicht zu der Praxis v. d. B.'s verstehen können, die verschiedensten Lesarten je nach Brauchbarkeit, noch dazu in Übersetzungen, heranzuziehen, so legen wir unseren, wegen der Beschränktheit des Raumes den Inhalt nur gedrängt referierenden Ausführungen die Tradition des Lalita Vistara zu Grunde, wobei uns Lefmanns schöne Ausgabe des Sanskrittextes zu statten kommt.

hodana gekommen. Feierlich begrüßte er den König, verlangte den Bodhisattva zu sehen, und als der König diesen auf den Händen herbeibrachte, da betrachtete ihn Asita genau, erkannte die 32 Zeichen, erkannte noch 80 Zeichen und warf sich dem Kinde zu Füßen. Dann begrüßte er den jungen Prinzen nach indischer Weise, nahm ihn an seine Brust und blieb nachdenklich versunken im Anblick der wunderbaren Zeichen. Als er plötzlich in Tränen ausbrach, frug ihn der erschrockene Vater, ob dem Kinde Gefahr drohe, doch Asita beruhigte den König, er weine nur, weil das Kind ein Buddha werden, eine Heilszeit heraufführen, er selbst aber dies nicht mehr erleben werde. Er deutete dem glücklichen Suddhodana die 32 Zeichen und die 80 Zeichen und kehrte dann auf dem Luftwege in seine Berge zurück.

Fragen wir nun, inwieweit sich die Einzelheiten der Asita-erzählung in der Simeonsgeschichte wiederfinden, so ist zunächst eines klar: hier wie da wird dem neugeborenen Kinde ein Greis gegenübergestellt. Ist aber die Charakteristik dieser Alten die gleiche? V. d. B. stellt dem *ἄνθρωπος δίκαιος καὶ εὐλαβής* (Lc 2, 25) den „holy sage" aus Muirs poetischer Übersetzung der Asitalegende des Lalita Vistara gegenüber. Ist aber ein pañcābhijñaḥ wirklich ein „heiliger Weiser"? Nein, er ist, wie wir schon sahen, „ein mit den fünf höheren Kenntnissen und Vermögen ausgestatteter Brahmane". Wir haben also hier ein Attribut, das dem Nichtinder schlechterdings unverständlich sein mußte. Und ferner, darf man das *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* (Lc 2, 25) der Bemerkung des Buddha-Carita gegenüberstellen, daß Asita kam: saddharmatarṣāt („im Verlangen nach dem guten Gesetz")? So gewiß nur der Inder mit dem „guten Gesetz" eine Vorstellung verbinden konnte, so gewiß entspringt doch die Charakteristik des Simeon als eines Gliedes der Gemeinde der חֲסִידִים, derer, die da warteten auf die Vollendung des Heilsplanes Gottes, durchaus jüdischen und ursprünglich christlichen Voraussetzungen (vgl. Gen 49, 18; Jes 29, 19; 40, 1; 49, 13; Zeph 2, 3; Ps 9, 19). Indessen, dies alles wäre von geringem Belang, wenn es v. d. B. wirklich gelungen wäre, auch auf christlicher Seite eine „Luftreise" des Alten zu dem jungen Heilande nachzuweisen. Denn dieser Zug würde tatsächlich als Unikum dastehen, und sich nicht aus dem jüdischen oder urchrist-

lichen Denken erklären lassen. Finden wir doch nicht einmal, wie v. d. B. meint, in 2. Kön 2, 16, in Acta 8, 39, Apoc. 17, 3, Hermae Pastor 1, 1; 2, 1 oder in dem apokryphen Herrenworte: „es ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, bei einem meiner Haare und führte mich hinauf auf den Tabor, den großen Berg" (bei Orig., Hom. in Jerem. XV, 4), auch nur die Spur einer magischen Begabung durch die Luft fliegen zu können, sondern im Gegenteil, die רוּחַ יְהוָה, das *πνεῦμα κυρίου*, oder das *ἅγιον πνεῦμα* muß eingreifen, wenn ein plötzlicher Ortswechsel geschehen soll. Daß darunter aber nicht geistige Potenzen, sondern personifizierte Kräfte, oder besser kraftbegabte und kraftverleihende Personen gedacht werden, geht sowohl daraus hervor, daß das *ἅγιον πνεῦμα* sein Objekt bei den Haaren erfaßt, als auch besonders aus dem maskulinen Gebrauch der רוּחַ י״י (2. Kön 2, 16) hervor, mit der demgemäß nur Jahve selbst gemeint sein kann. Wie aber steht es denn nun mit Lc 2, 27, wo von Simeon gesagt wird, daß er *ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν*? Nun, ist schon die Vorstellung eines in Jerusalem wohnenden Greises, der über Straßen und Dächer zum Tempel fliegt, an sich recht unwahrscheinlich, so wird sie geradezu ausgeschlossen durch die vom Kontext geforderte Determination des *πνεῦμα* als des „heiligen Geistes". Oder darf man das *ἅγιον* (Lc 2, 25, 26) kurzerhand streichen?[1] Das wäre bequem und nicht angängig zugleich. Mit Recht weist schon Oldenberg (ZDMG LIX, 1905, 625 f.) darauf hin, daß dann v. 26 der Wind zu Simeon sprechen würde, eine Vorstellung, die niemand dort wird suchen wollen. Nein — derselbe wunderwirkende, göttliche Geist, der schon an Maria sich offenbarte, der hatte auch den Alten sich erkoren, der nährte die Hoffnung in seiner Brust, der trieb ihm zum Tempel und wies ihn auf das erschienene Heil. Simeon kommt geistgetrieben, Asita in der Absicht, sich des näheren über die Art des neugeborenen Kindes zu informieren. Demgemäß ist auch die Art, wie jeder von beiden sich dem jungen Heilande gegenüber verhält, grundverschieden. Simeon grüßt nicht, frägt nicht, schaut nicht lange, spontan nimmt er das Kind auf die Arme und bricht aus in die Jubelworte des „Nunc dimittis". Asita aber begrüßt

1) Vgl. R. Pischel, in Deutsche Lit.-Ztg. 1904, 2939.

feierlich den König, und als dieser den Prinzen auf den Händen herbeibringt, da mustert er ihn genau, erkennt die Zeichen eines Gewaltigen, begrüßt voll Ehrerbietung den Bodhisattva und nimmt ihn an die Brust. Warum aber? Um den König zu entlasten und in Ruhe die Zeichen beobachten und deuten zu können. Wie er aber sieht, daß das Kind ein Bodhisattva ist — da bricht er in Tränen aus, weil er die Heilszeit nicht erleben wird, und nur ob der besorgten Frage des Suddhodana verbreitet er sich über die segenbringende Bedeutung des künftigen Buddha und deutet die Zeichen. Von einer „Prophezeiung", von einem Lobgesang aus überströmenden Herzen kann hier keine Rede sein. Fühlt man denn nicht, so muß man fragen, daß hier zwei ganz verschiedene Welten sich gegenüberstehen, daß hier Unstimmigkeiten vorliegen, denen gegenüber die nur scheinbar übereinstimmenden, ausgeklügelten und in Wahrheit doch ganz verschieden motivierten Momente, daß Simeon sowohl, wie Asita das Kind aufnehmen und ihres Todes gedenken, alle Bedeutung verlieren? Ja, bedarf denn die evangelische Erzählung überhaupt der Erklärung von außen, ist sie nicht aus jüdischen und ursprünglich christlichen Gedanken zu verstehen? V. d. B. meint, daß sie sich Mühe gibt den kleinen Jesus in den Tempel zu schaffen, „einen Ort, den sonst Kinder im Alter von einigen Wochen sicher nicht besuchen". Darum allein sei Lc 2, 22 außer der Absicht eines *δοῦναι θυσίαν* (v. 24; vgl. Lev 12, 6 ff.) noch das *παραστῆσαι [τὸ παιδίον] τῷ κυρίῳ* als Zweck der Reise angeführt, und zwar unter falscher Berufung auf Ex 13, 2. Jedoch, sollte Lucas wirklich dies ungeschickte, den Juden doch notwendig anstößige Mittel gewählt haben, um einen Effekt herbeizuführen, der auch ohne dies erreicht war? So sicher als Maria nicht ohne die Begleitung des Joseph die Reise nach Jerusalem unternehmen konnte, so sicher auch nicht ohne den kaum 6 Wochen alten Knaben. Das galt es wahrlich nicht erst plausibel zu machen, daß die drei zusammen im Tempel erschienen. Aber ein anderer Gedanke schwebt Lukas vor, wenn er sich auf die nicht recht passende Gesetzesbestimmung Ex 13, 2 beruft. Er will für eine Darstellung (!) des Kindes Raum schaffen. So wie er am Ende seiner ganzen Erzählung die aus der Simsonsgeschichte wohlbekannte Formel vom gesegneten Heranwachsen des Gott-

geweihten (Richt 13, 24 f.) auf Jesus anwendet (Lc 2, 40), so sucht er hier zu zeigen, daß Jesus auch dargestellt worden ist, wie einst Samuel (1. Sam 1). Es liegt also die im alten, wie im neuen Testamente so häufig angewandte Typologie vor, die man zufällig in der Simeonsgeschichte auch noch weiterhin aufzeigen könnte, wobei ihr indessen auch hier keine größere Bedeutung, als die der Umrankung eines historischen Ereignisses beigemessen werden darf. Ist aber so v. d. B.s Einwand abgewiesen, hieße es dann nicht Eulen nach Athen tragen, wenn wir im übrigen den judaisierenden Stil gerade der Simeonsgeschichte erst nachweisen wollten? Auch scheint es mir nicht unwichtig zu sein, daß eben in diese Erzählung eines der schönen urchristlichen Lieder, das „Nunc dimittis" verwoben ist, das ebenso wie die andern Vorläufer der sog. Oden Salomos, das Magnifikat, das Benediktus oder der englische Gruß vielleicht zu dem Ältesten gehört, was Wissen, Glaube und Phantasie der ersten Christen zum poetischen Kunstwerk gestaltet haben. Im Volke entstanden diese Lieder, im Volke wurden sie schon lange gehört und gesungen, als Lucas, dem, so wahr er ja schaute und empfand „wie ein Dichter und Maler", ihre Zartheit und Schönheit nicht entgehen konnte, sie mit aufnahm in sein großes Sammelwerk[1]. Kann aber ein religiös-erbauliches Volkslied auf Verständnis und Anklang rechnen, wenn es im Rahmen einer dem eigenen Volksempfinden und -denken heterogenen Erzählung auftritt? Oder wäre dies die Asitageschichte nicht? Wir dürfen behaupten, daß es sich nicht verständlich machen läßt, wie sie in das Christentum übergegangen sein soll. Gewiß, aus äußeren Gründen stünde der Annahme einer Wanderung nichts im Wege, aber es ist ein Ding schier der Unmöglichkeit, daß diese Erzählung, in ihrer echt indischen Ausprägung, deren ganzes Interesse mit dem Verständnis und der Ausdeutung der Zeichen, bzw. mit dem Wissen um die Eigenart und Heilsbedeutung eines Bodhisattva steht und fällt, den Fremden erzählt, mit Teilnahme gehört und weitergegeben sein soll. Die indischen Kaufleute und Matrosen hatten einen Erzählungsschatz, so reich und bunt, wie

1) Man beachte wohl, daß nach Lc. 1, 2 nicht geschriebene Evangelien, sondern Augenzeugen und Wanderlehrer die Quellen des Apostels sind (vgl. G. Heinrici, Der litterarische Charakter der neutest. Schriften 1908, 36).

kein anderes Volk der Erde, und für manche Mär mochten sie dankbare Hörer finden; mit dieser Geschichte aber hätten sie kaum mehr als ein Kopfschütteln geerntet[1].

3. Der zwölfjährige Jesus.

In der Nachfolge R. Seydels inkriminiert auch v. d. B. die Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel (Lc 2, 41 ff.) eines buddhistischen Einflusses, indem er folgende Geschichte des Lalita Vistara[2] als Prototyp voraussetzen zu müssen meint:

Zu der Zeit, da der Bodhisattva groß geworden war, machte er sich einmal mit anderen jungen Leuten und Söhnen von Ministern auf, um ein Dorf, wo Ackerbau getrieben wurde zu besichtigen (kumārastadanyaiḥ kumārairamātyaputraiḥ sārdham kṛṣigrāmamavalokayitum gacchati). Als er das Geschäft des Ackerbaues gesehen hatte, da wandte er sich, allein, abseits nach einer waldbewachsenen Gegend, ließ sich im Schatten eines Rosenapfelbaums nieder, und richtete seine Gedanken auf einen Punkt (cittaikāgratāmāsādayati), so daß er das erste, zweite, dritte und vierte Dhyāna (die Stadien des Trancezustandes) erlangte. Da kamen fünf Ṛṣis durch die Luft geflogen, wurden von der Gottheit des Wäldchens auf den Bodhisattva aufmerksam gemacht, stimmten einen Lobpreis auf den künftigen Buddha an, und flogen durch die Luft wieder davon. Indessen hatte Suddhodana seinen Sohn vermißt, er sah ihn nicht, und war es nicht zufrieden, daß der junge Prinz nicht da war (bodhisattvamapaśyan bodhisattvena vinā na ramate). Er frug: „Wo ist der Prinz hingegangen, ich sehe ihn nicht?" Da machte sich eine große Menschenmenge auf, den Bodhisattva zu suchen, und man fand ihn unter dem Jambubaum sitzend, der — o Wunder — noch immer seinen erquickenden Schatten auf den Prinzen

---

1) Für die Zurückweisung der allzuscharfsinnigen Kombinationen Albert J. Edmunds, der selbst für die Hirtenvision und den Lobgesang der Engel bei Lucas die Asitalegende als vorbildlich erweisen will, darf ich auf die eingehende Beurteilung durch L. de la Vallée Poussin, Revue Biblique 1906, 366 ff. verweisen.

2) Lefmann, 128 ff; französisch von Foucaux, Annales du Musée Guimet, 1884, 118 ff.

warf, obwohl die Sonne längst sich gewandt und den Schlagschatten der anderen Bäume eine andere Richtung gegeben hatte. Man eilte, dem Fürsten dies zu hinterbringen, und alsbald kam dieser selbst, begrüßte feierlich seinen Sohn und richtete einige Gāthās an ihn, in denen er die Beschäftigung des jungen Prinzen mit der Kontemplation pries.

Betrachten wir diese buddhistische Überlieferung in ihrem Verhältnis zu der biblischen Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel, so liegt es zunächst auf der Hand, und es wird auch von v. d. B. zugestanden, daß in Einzelheiten eine Übereinstimmung nicht gefunden werden kann. Gleichwohl ist der holländische Gelehrte geneigt, aus folgenden Ähnlichkeiten auf buddhistischen Einfluß zu schließen: „Während eines Ausflugs, oder während eines Festes ist der künftige Heiland seiner Familie aus den Augen verschwunden; er wird überall gesucht, und man findet ihn in religiöse Betrachtungen vertieft.“ So weit van den Bergh van Eysinga. Wir meinen, daß schon die vorsichtige, nicht ungezwungene Formulierung seiner Worte zu den Bedenken herausfordert, die sich tatsächlich gegen diese angeblichen Übereinstimmungen geltend machen lassen. Oder dürfte man wirklich den jährlichen Tempelbesuch der Familie des Joseph mit dem Spaziergange des Bodhisattva, das Gehaltenwerden des Jesusknaben im Hause seines Vaters mit dem plötzlichen Einfall und Entschluß des Śākyasohnes zum Alleinsein und Meditieren in Parallele setzen? Doch sicher ebenso wenig, wie das bange Suchen der Eltern Jesu bei Verwandten, bekannten und fremden Leuten zu dem Auftrage des mit der Abwesenheit seines Sohnes unzufriedenen Śuddhodana, den Bodhisattva herbeizuholen. Nein, die buddhistische Überlieferung hätte eine Umbildung und Biegung erfahren, die nur ihr völliges Verständnis hätte ermöglichen können, das wir aber in urchristlichen Kreisen nicht erwarten dürfen. Und ist denn die Tendenz der Erzählungen, die beide allerdings darauf ausgehen, die frühzeitig sich bemerkbar machende, ungewöhnliche Veranlagung und Begabung eines künftigen Heilbringers nachzuweisen, wirklich etwas psychologisch so schwer Verständliches, daß man, selbst wenn sie auf der einen Seite spezifisch indische, auf der andern spezifisch jüdische Ausprägung erfahren hat, daraus allein auf Abhängigkeit schließen dürfte?

Wurde nicht auch von Moses erzählt, daß er verständiger war, als seine Altersgenossen (Jos. Ant. 2. 9, 6), daß er als Knabe schon tiefen Ernst gezeigt und seine Lehrer übertroffen habe (Philo, De vita Mosis, ed. Mangey II, 83)? Cyrus sollte im 10. Lebensjahre schon die Spielgefährten an Führertüchtigkeit übertroffen (Herod. I, 114f.), Alexander als Knabe durch seine Feldherrnbegabung den Persern Furcht eingeflößt haben (Plutarch, Vita Alex. 5). Brauchen wir noch an Samuel zu erinnern (Jos. Ant. 5. 10, 4), oder auf Salomo, oder Daniel, die ebenfalls schon im Alter von 12 Jahren Proben ihrer ungewöhnlichen Veranlagung gegeben haben sollen (Pseudo-Ignat. epist. ad Magnes. 3; Susanna 45), oder auf Josephus (vita 2) zu verweisen? Nein, ganz abgesehen davon, daß wir keinen Grund haben, an einer historischen Basierung der christlichen, wie der buddhistischen Überlieferung, die allerdings erst spät bezeugt ist, zu zweifeln, können wir nicht an ein Abhängigkeitsverhältnis der beiden Erzählungen glauben. Wirkliche Parallelzüge sind nicht vorhanden, und Gesamtton sowohl, wie Einzelfarbe fordern hier wie da die Annahme einer bodenständigen, unabhängigen Entstehung.

4. Die Taufe Jesu.

Mit einer nicht unbedenklichen Sagazität, und nur mittels einer zusammengesetzten Wahrscheinlichkeitsrechnung kommt v. d. B. darauf, auch in der Taufgeschichte Jesu einen buddhistischen Einfluß zu vermuten. Er nimmt an, daß der synoptischen Darstellung, besonders der des Matthäus (c. 3, 13—17) eine alte Erzählung zugrunde liege, die teils in den Fragmenten des Hebräerevangeliums uns erhalten, teils aus dem kanonischen Matthäusevangelium zu rekonstruieren sei. Denn — meint v. d. B. — wenn Jesus nach der Darstellung des ℌE die Aufforderung der Mutter und der Brüder, sich zusammen von Johannes taufen zu lassen, mit den Worten erwidert: „Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est", und im folgenden Fragmente der Vollzug der Taufe vorausgesetzt ist, so müsse auch mit psychologischer Notwendigkeit der in Mt 3, 15 ausgesprochene Gedanke Jesu: „*οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*", sich ursprünglich im ℌE ge-

funden haben. Darin indessen glaube ich schon v. d. B. entschieden widersprechen zu müssen, ja, ich glaube das, was er als psychologische Notwendigkeit bezeichnet, als psychologische Unmöglichkeit ansprechen zu müssen. Oder setzt nicht das ἡμῖν (Mt 3, 15), das doch nicht pluralis excellentiae ist, die Gegenwart des Johannes und seine Weigerung, den Taufakt an Jesus zu vollziehen, voraus? Würde nicht in dem Herrenwort Mt 3, 15 das feste Bewußtsein des Heilands von seiner Schuld- und Sündlosigkeit beschlossen liegen, womit sich die menschlich-bescheidenen, demütigen Worte: „nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est", nimmermehr vereinen ließen? Nein, indem Jesus sagt: „Wenn nicht eben das, was ich gesagt habe, Unwissenheit ist", gibt er ja den Eltern schon nach, und ohne daß man ein weiteres Verbindungsglied erwarten müßte, kann der Vollzug der Taufe vor sich gehen. Dennoch, wenn wir auch v. d. B. in der Kombination einer „ursprünglichen" Tauferzählung nicht folgen können, sind wir damit noch nicht einer Untersuchung der von ihm behaupteten Ähnlichkeiten der christlichen Überlieferung mit einer buddhistischen Erzählung enthoben, und wir wollen zunächst den Inhalt der indischen Geschichte, die sich im Lalita Vistara findet[1] kennen lernen:

Es war nicht lange nach der Geburt des Bodhisattva, als die Ältesten der Śākyas den Śuddhodana darauf hinwiesen, daß der junge Prinz zum Tempel geführt werden müsse. Daraufhin ließ der Fürst mit erdenklichster Sorgfalt und Feierlichkeit einen Zug vorbereiten und befahl der Mahāprajāpatī Gautamī, der Schwester der Māyā, das Kind zu schmücken. Als diese nun den Auftrag ausführte, da lächelte der Bodhisattva und frug endlich, wohin man ihn denn führen wolle. Kaum aber hörte er, daß es zum Devakulam, zum Götterhause gehen solle, da lachte er, und mit lachendem Munde erzählte er seiner Tante, wie doch bei seiner Geburt alle Götter ihm Ehre erwiesen hätten, und er rief aus: „Welch anderer Gott übertrifft mich an Hoheit, o Mutter, zu dem du mich führst? Gott bin ich über Götter, kein Gott ist mir ähnlich, wie gäbe es Höheres" (katamo'nyu

1) Lefmann 118f.; französisch von Foucaux, Annales du Musée Guimet, 1884, 106f.

deva mama uttariyo viśiṣṭo yasminmama praṇayase tvamihādya amba | devātideva ahu uttamu sarvadevaiḥ devo na me'sti sadṛśaḥ kuta uttaraṃ vā ‖)? Gleichwohl entschließt sich der junge Prinz zum Tempel zu gehen, um der Gewohnheit der Welt sich anzupassen (lokānuvartana), und in der Erwartung, daß dann Götter und Menschen bekennen werden: „Er allein ist Gott!" —

Wir brauchen uns meines Erachtens nicht lange bei dem Hinweise aufzuhalten, wie verschieden doch die Einzelzüge der buddhistischen Erzählung und der Überlieferung des Hebräerevangeliums in Wirklichkeit sind. Hier will die ganze Familie sich taufen lassen; dort soll der Śākyasohn nach Stammesbrauch zum Tempel geführt werden. Hier frägt der Jesusknabe erschrocken im Bewußtsein seiner Unschuld: „Quid peccavi, ut vadam et baptizer", und demütig fügt er hinzu: „nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est"; dort kann es der Bodhisattva, im grenzenlosen Selbstgefühl seiner Erhabenheit über alle Götter nicht unterlassen, auch der Umwelt seine Überlegenheit kund zu tun und ein Zeichen dafür im Tempel zu prophezeien. Hier gibt Jesus nach anfänglichem Zögern dem Wunsche der Eltern nach, dort ist der Bodhisattva von vornherein bereit, dem Besuche des Heiligtums sich zu unterziehen, tut er es doch nur „lokānuvartana", der Gewohnheit der Welt sich anpassend. Das aber ist nunmehr die Frage, ob dieser Ausdruck auf der einen, und das Herrenwort Mt 3, 15: *„οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην"* auf der andern Seite wirklich den korrelativen Inhalt haben, den v. d. B. vermutet, und auf Grund dessen er besonders buddhistischen Einfluß auf die evangelische Erzählung anzunehmen geneigt ist. Die indische, in den buddhistischen Schriften sehr häufig wiederkehrende Formel ist aus dogmatischen Reflexionen hervorgegangen und besagt immer die Weltüberlegenheit des göttlich Erhabenen, der alle Handlungen, die etwas von menschlicher Schwäche verraten könnten, nicht etwa aus Unvollkommenheit, oder infolge eines obwaltenden Kausalnexus des Geschehens vollzieht, sondern „par complaisance pour les hommes", aus Entgegenkommen gegen menschliche Gewohnheit. Was aber sagt Jesus? Er will die *δικαιοσύνη*, alle Rechts- und Sittenordnungen, die ein richtiges Verhältnis zwischen

Gott und den Menschen begründen und erhalten, erfüllen. Wenn er sich taufen läßt, so paßt er sich nicht bestehenden Gewohnheiten an, sondern er erkennt ausdrücklich und öffentlich das Neue und Ungewohnte der Taufe des Johannes an, in der er eine Episode der Verwirklung des Heilsplanes Gottes erblickt (*πρέπον ἐστὶν ἡμῖν*! usw.) und der sich aus sittlichen Gründen alle Menschen unterziehen sollten, über die auch er selbst sich nicht erhaben dünkt, solange seine Stunde noch nicht gekommen ist (*ἄφες ἄρτι*!). Jesus erweist sich auch hier als der, der jüdische Ordnungen, soweit ihnen die der legitimen Religion Israels eigentümlichen Überzeugungen und Erwartungen inhärieren, nicht auflösen, sondern erfüllen will[1]. Wenn man dies beachtet, so wird man auch in der christlichen Taufgeschichte, und speziell in dem Herrenworte Mt 3, 15 keine Schwierigkeiten finden können, und man wird weder zur Annahme eines buddhistisch-christlichen, noch christlich-buddhistischen Einflusses sich irgendwie veranlaßt sehen.

5. Jesus wird in der Wüste versucht.

Obwohl keiner der vielen buddhistischen Berichte[2] von einer Versuchung des Bodhisattva oder des Buddha durch Māra, den Vernichter, der evangelischen Überlieferung von der Versuchung Jesu durch den Satan (Mt 4, 1 ff.; Mc 1, 12 f.; Lc 4, 1 ff.), als Ganzes einigermaßen entspricht, glaubt doch v. d. B. in den Umrahmungen der christlichen und der buddhistischen Erzählung derartige Übereinstimmungen nachweisen zu können, daß die Annahme einer Abhängigkeit der synoptischen Tradition von der buddhistischen gefordert werden müsse.

Wenn wir uns nun über diese „entsprechenden" Einzelheiten — es sind im ganzen sechs — ein eigenes Urteil bilden wollen, so können wir uns zwar der Methode v. d. B.s, der aus nicht

1) Die Johannestaufe ist einmalige Taufe, ist Sinnbild der Sündenvergebung, und hat, abgesehen von der äußeren Form, nichts mit den im Priesterkodex uns begegnenden magischen Reinigungen, die letzlich mit der primitiven Tabuvorstellung zusammenhängen, zu tun (vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie II, 2, 310 ff.).

2) Die einzelnen Texte mit Übersetzung bei E. Windisch, Māra und Buddha 1895.

weniger als sieben verschiedenen buddhistischen Texten, südlichen und nördlichen, ganz alten und sehr jungen, bunt durcheinander Belege für seine Ansicht zusammenzuwürfeln sucht, nicht anschließen, glauben aber doch, auch ihm völlig gerecht werden zu können, wenn wir uns besonders an die Überlieferung des Lalita Vistara, der, nach seiner Meinung, zu jedem der inkriminierten christlichen Einzelzüge ein Äquivalent, bzw. das Prototyp aufweist, halten, und nur, wo es die Billigkeit erfordert, auch andere Traditionen reden lassen werden.

Dort im Lalita Vistara[1] wird uns nun erzählt, daß damals, als der Bodhisattva am Nairañjanaflusse, in der Nähe von Uruvilvā, sechs Jahre lang die strengste Askese geübt hatte, Māra, der Vernichter zu dem künftigen Buddha herantrat und sprach: „Sohn des Śākya, erhebe dich. Was ermattest du deinen Körper? Das Leben eines Lebenden ist besser, lebend wirst du das Gesetz beobachten; denn der Lebende schafft für sich Werke, nach denen es keine Betrübnis gibt." Dies und noch mehr hören wir Māra auf den Bodhisattva einreden. Der aber entgegnet ihm, daß er seinen Vorschlag wohl durchschaue. Nur hinderlich wären dem der Vollendung nahen Asketen die verdienstlichen Werke. Sie führen zur Wiedergeburt, er aber sucht das Erlöschen. Wenn das Blut eintrocknet, wenn das Fleisch ausdörrt, dann auch erst wird das Bewußtsein „sich setzen", wird abgeklärt, heiter und ruhig werden (prasīdati). Mit Willenskraft und Erkenntnis will der Bodhisattva die Heeresmächte des Māra besiegen, der auf solche Antwort hin alsbald verschwindet.

Wir müssen gestehen, daß diese Erzählung auf den ersten Blick recht wenig zu der Versuchungsgeschichte der Evangelisten zu stimmen scheint, und fragen nun mit um so größerem Interesse nach den sechs von v. d. B. indizierten Parallelzügen. Da soll nun zunächst (1) der Versuchung Jesu sowohl, wie des Bodhisattva eine Verherrlichung vorhergehen, wobei die Taufe Jesu und die Stimme aus dem Himmel (Mt 3, 16 f. u. P.) einem Bade des Bodhisattva und der Erlangung der Saṃbodhi, der vollständigen Erkenntnis entsprechen sollen. Damit freilich be-

1) Lefmann, 26of.; französisch von Foucaux. Ann. du Musée Guimet, 1884, 225f.; deutsch von E. Windisch, a. a. O.

hauptet v. d. B. auch für die Taufgeschichte Jesu wieder einen buddhistischen Einschlag und setzt sich in Widerspruch zu dem, was er unter der Überschrift „Jesu Zögerung sich taufen zu lassen" (bei uns unter Nr. 4 besprochen) ausgeführt hat. Kann man denn aber überhaupt mit Recht den Taufakt mit einem Bade vergleichen, das man nimmt, „um sich die Glieder zu kühlen" (gātrāṇi śītalīkartum)[1]? Kann man denn etwa die Gewinnung der Bohdi durch den Bodhisattva (activ) mit der Geistesmitteilung an Jesus (passiv) vergleichen, oder gar beide auf einheitlichen Ursprung zurückführen wollen[2]? Sollte aber v. d. B., was wir glauben, nur eine formelle Eigentümlichkeit im Auge gehabt haben, so müssen wir mit Erstaunen konstatieren, daß das Bad sowohl, wie die wiederum erst geraume Zeit später erfolgende Erleuchtung des Bodhisattva[3] erst nach der Versuchung geschehen, mit der sie absolut nichts zu tun haben. Auch die räumlich schon durch einen Kapitelschluß von der Versuchungsgeschichte getrennte, in ihrer Häufigkeit banale Bemerkung des Lalita Vistara[4], daß die Götter dem unermüdlichen Asketen Ehre erwiesen, kann man doch nicht zum Rahmen der folgenden Überlieferung vom Kampfe zwischen Māra und dem künftigen Buddha rechnen, noch gar mit der christlichen Überlieferung von einer Gottesstimme bei Jesu Taufe vergleichen. — Doch wie steht es mit der nächsten (2.) Ähnlichkeit? Es wird da behauptet, daß hier wie da die Versuchung in der Einsamkeit stattfinde, eine Beobachtung, die soweit richtig ist, als das Gespräch sich auf beiden Seiten — wie sollte es auch anders sein? — unter vier Augen abspielt. Betrachten wir aber die Örtlichkeit, so muß doch die größte Verschiedenheit konstatiert werden. Denn was entspricht denn dann auf buddhistischer Seite der biblischen ἔρημος χώρα, der Wüste? Die Gegend am Nairañjanāflusse mit dem klaren Wasser, wo so lieblich die Wälder, Sträucher und Kräuter sind, wo allenthalben die Rinderherden weiden und freundliche Dörfer winken[5]. Läßt diese Schilderung einer schönen, idylli-

1) Lefmann 269f., Foucaux 231f.
2) auch Edmunds (a. a. O. 72) weist die Annahme einer Entlehnung zurück.
3) Lefmann 343ff., Foucaux 287ff.
4) Lefmann 257; Foucaux 222.
5) Lefmann 248; 261; Foucaux 214; 225.

schen Friedlichkeit den Gedanken an die Wüste aufkommen? Bei uns so wenig, wie bei den ersten Christen, wenn wirklich sie von dieser Erzählung Kunde bekommen haben sollten. Und endlich, erklärt sich die Wahl der Wüste als Schauplatz der Versuchung nicht aus den dem Judentum geläufigen Anschauungen? Die Wüste war doch von je der Aufenthalt des Bösen, des Unheiligen und Unreinen. Dort, wo Azazel, der Wüstendämon hauste (Lev. 16, 8. 10. 26 usw.), wo die unsauberen Geister ihr Wesen trieben (Mt 12, 43; Lc 8, 29; 11, 26), mußte auch der Satan, der „Fürst der Wüste", der „Beherrscher der wüsten Orte" der Kabbalisten[1], an den Messias herantreten. — So dürfen wir denn weiter fragen, ob denn die dritte von v. d. B. angeführte Ähnlichkeit, daß nämlich (3) der Hunger des Herrn, eine Folge des langen Fastens, dem Teufel einen Angriffspunkt gewähren soll, sich zutreffender erweist. Aber, knüpft denn auf indischer Seite wirklich der Teufel seine Versuchung an den Hunger des Bodhisattva an? Nein ausdrücklich und direkt jedenfalls nicht, sondern vielmehr an die ganze, sechsjährige, furchtbare Askese, die der künftige Buddha geübt hatte, und deren Beschreibung der Lalita Vistara ein ganzes Kapitel (c. XVII) widmet. Hunger und Durst sind erst die dritte Waffe Māras[2] und werden vom Versucher selbst, der mit seinem „samuttiṣṭha" (erhebe dich!) nicht nur an ein Aufgeben des Fastens, sondern der ganzen vielgestaltigen Kasteiung denkt, überhaupt nicht ausdrücklich genannt. Der Unterschied ist natürlich nicht allzu groß, aber wir müssen doch eine viel schlagendere Übereinstimmung fordern, wenn uns buddhistischer Einfluß in einer biblischen Erzählung plausibel werden soll, die sich ohne die Annahme einer solchen aus jüdischen Ideen sowohl, wie psychologisch genugsam erklären läßt. Oder legt die Beobachtung, daß Jesus, ganz ähnlich, wie einst Israel in der Wüste 40 Jahre lang geprüft und dabei auch durch Hunger versucht wurde (Dt 8, 2 f.), 40 Tage in der Wüste weilt, und sein Hunger dem Satan einen Angriffspunkt bietet, nicht den Gedanken an eine Typologie nahe, zumal auch die Antwort Jesu auf den ersten Angriff des Versuchers (Mt 4, 4; Lc 4, 4)

1) vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, I, 1700, 827. 836.
2) Lefmann 262, Foucaux 226.

zu dieser Annahme stimmen würde (vgl. Dt 8, 3)? Oder würde nicht auch sonst das Wort Nathan Söderbloms gelten: daß solche psychologische Erlebnisse dem Asketentum so unumgänglich sind, daß es verwunderlich wäre, wenn sie nicht in der Mönchsliteratur Indiens, wie in derjenigen der Christenheit und des Islams vorkämen?[1] Ebensowenig aber, wie dieser „übereinstimmende" Zug der beiden Versuchungsgeschichten, können uns zwei andere als parallel angesprochene Einzelheiten zur Annahme einer Abhängigkeit bewegen. Daß nämlich (4) hier wie da der Teufel unverrichteter Sache abzieht, ist bei den gegebenen Umständen einfach selbstverständlich und notwendig, daß aber (5) hier wie da gesagt werden soll, er warte auf eine günstigere Zeit, ist nicht der Wirklichkeit entsprechend, da dieser Zug sich nur auf indischer Seite vorfindet, und auch da nur in einer ganz anders gearteten Versuchungsgeschichte der Nidānakathā. Es wird wohl im Lalitavistara gesagt, daß Māra den Bodhisattva sechs Jahre lang verfolgt und auf eine Gelegenheit gepaßt habe, ihm beizukommen, aber diese Bemerkung steht doch vor der Versuchungsgeschichte, und ausdrücklich heißt es: „als er eine Gelegenheit erlangt hatte, mußte er voll Verdruß ingrimmig davongehen."[2] Die Bemerkung aber der Nidānakathā, daß der Satan nach der Versuchung dem Bodhisattva folgte, „in der Hoffnung auf eine Übertretung, wie ein Schatten" (otārāpekho chāyā viya)[3], läßt sich doch nicht mit Lc 4, 13: „*καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ* vergleichen. Denn das heißt doch nicht, daß der Teufel von Jesu abließ „bis auf eine günstigere Zeit", sondern *ἄχρι καιροῦ* bedeutet, wie ein Vergleich mit Act 13, 11 unweigerlich nahelegt, „bis zur bestimmten Zeit". Es liegt in diesem Passus nicht, wie auf indischer Seite, der Sinn einer planmäßigen Überlegung des Teufels, auf eine bessere Gelegenheit zu warten, und dann seinen Angriff zu erneuern, sondern der Evangelist sagt von sich aus: Der Diabolos hat seine Rolle im Leben des Heilandes noch nicht ausgespielt (vgl. Lc 22, 8. 28. 40), und weist damit den Ge-

1) Theol. Literaturblatt 1912, 557 f.

2) Lefmann 260; Foucaux 225.

3) V. Fausboell, Jātaka I, 1877, 63; englisch von Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I, 1880, 84.

danken zurück, den das *συντελέσας πάντα πειρασμόν* leicht hervorrufen konnte, als habe jetzt der Teufel alle Bedeutung für Jesus verloren. — Endlich müssen wir auch der letzten (6) Behauptung v. d. B.'s, daß auf christlicher wie buddhistischer Seite dem Sieger gehuldigt werde, entschieden widersprechen. Denn wo ist denn von einer Huldigung des Bodhisattva nach der Versuchung, die etwa dem Engeldienst bei Mt (c. 4, 11) und Mc (c. 1, 13) entsprechen könnte, die Rede? Wir suchen vergebens. Oder deutet vielleicht das *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* (Mc 1, 13) wirklich auf buddhistischen Ursprung? Wohl hören wir zuweilen in der chinesischen Version des Abhiniṣkramana-Sūtra[1], daß die Vögel zwitschern, daß die Pferde wiehern, daß das Euter der heiligen Kuh sich füllt mit Milch, wenn der Bodhisattva naht, wohl wird auch sonst zuweilen erwähnt, daß der Bodhisattva mit Tieren verkehrte, aber niemals doch im Zusammenhange mit einer Versuchungsgeschichte. Und vor allem — ist denn der Passus bei Mc wirklich so befremdlich, wie v. d. B. meint? Es gehörte doch schon zum festen Bestand der prophetischen Hoffnung, daß in der goldenen Zeit des Messias die Tiere ihre Wildheit verlieren, zahm werden würden wie Haustiere, daß Schaf und Wolf sich befreunden würden (vgl. Jes 11; 65, 25; Hos 2, 20; Hes 34, 25), und der Zustand des Friedens, wie im Paradiese (Gen 3, 14 f.) wiederkehren sollte. Nein wir brauchen nicht nach Indien zu gehen, um die Bemerkung des Mc, der vielleicht die Tiere gar nur als Staffage anführt, zu verstehen.

So wird man denn schwerlich geneigt sein, auf Grund von übereinstimmenden Einzelheiten der äußeren Umrahmung der beiden Versuchungsgeschichten, eine Abhängigkeit des biblischen Berichtes anzunehmen.[2] Aber könnten nicht die einzelnen Versuchungen selbst uns vielleicht wieder stutzig werden lassen? Liegt nicht der Aufforderung des Teufels, Jesus solle sich von der Zinne des Tempels herabstürzen, jener indische Gedanke zu Grunde, daß die Heiligen durch die Luft zu fliegen vermögen? Nun, wenn wirklich die Evangelisten diese Vorstellung gekannt, ihr z. B. in der Simeonsgeschichte Ausdruck verliehen hätten,

1) vgl. Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha, 1875, 147; 153 etc.

2) Daß auch der umgekehrte Fall nicht möglich ist, liegt in der Konsequenz unser Ausführungen (vgl. auch E. Windisch, Māra u. Buddha 1895, 203).

wie konnten sie da dem Satan ein Verlangen in den Mund legen, dessen Erfüllung weder bewiesen hätte, was zu beweisen war, nämlich die Messianität Jesu, noch als eine Versuchung Gottes des Herrn (Mt 4, 7; Lc 4, 12) hätte bezeichnet werden können? Nein, wir dürfen nicht fremde Vorstellungen in den biblischen Bericht hineintragen, dessen Entstehung sich aus dem von Lucas (c. 4, 10f.) ausdrücklich angeführten Psalmwort: „Die Engel Jahves werden dich auf den Händen tragen!, daß du mit deinem Fuße nicht an einen Stein stoßest" (Ps 91, 11 f.) genugsam erklären läßt. Wie v. d. B. bei einem Absprung von der Zinne des Tempels die Befürchtung eines προσκόπτειν πρὸς λίθον τὸν πόδα „übel angebracht" finden kann, will uns nicht recht verständlich erscheinen.

Endlich läßt sich auch in der von Mt an dritter, von Lc an zweiter Stelle überlieferten Versuchung, bei der der Satan Jesu die Weltherrschaft verspricht, falls er niederfallen und ihn anbeten würde, nicht der Einfluß einer erst in der Nidānakathā (5. Jahrh. n. Chr.) bezeugten buddhistischen Erzählung[1] nachweisen, in der berichtet wird, daß zu der Zeit, da der Bodhisattva auf seinem Rosse Kanthaka aus der Stadt entwich, um ein Buddha zu werden, Māra den Flüchtling aufzuhalten suchte und zu ihm sprach: „Verehrungswürdiger, gehe nicht fort, heute in 7 Tagen wird das cakkaratanam (das wunderbare Rad eines cakkavatī, eines Weltherrschers) erscheinen und wird dich zum Könige machen über die vier Continente und die dabeiliegenden zweitausend kleinen Inseln. Kehre um, o Mārisa". Doch der Bodhisattva habe dem Bösen erwidert: „Māra, ich weiß, daß mir das Rad eines Weltherrschers erscheinen wird, doch will ich nicht Herrschaft, ich will ein Buddha werden, all den 10000 Welten Anlaß zu geben zum Jubel.

Darf man wirklich mit v. d. B. sagen, daß das Dilemma, ob geistlicher oder weltlicher Herrscher auf buddhistischer Seite leichter verständlich sei, als auf christlicher? Ist es denn überhaupt nur denkbar, daß Jesus an der Frage hätte vorübergehen können, ob er ein solcher Messias sein sollte wie die jüdischen

1) V. Fausboell, Jātaka I 1877, 63; englisch von Rhys Davids Buddhist Birth Stories I, 1880, 83f.

Nationalisten ihn erwarteten, ein König im Zukunftsstaate Israels, der den Römern die Herrschaft abnahm, oder ob er der Heilige Gottes war, und sein Reich nicht von dieser Welt? Man sage nicht, daß die Idee einer Weltherrschaft in Jesu Vaterland nicht bekannt gewesen wäre! Was war denn der äußere Anlaß, daß der Heiland verachtet, verraten und gekreuzigt wurde? Doch eben der Umstand, daß er nicht der Freiheitsheld war, den die Verkehrer der legitimen Religion Israels erwarteten, die mit den Verheißungen der Propheten (vgl. z. B. Jes 49, 6; 52, 10 ff; 53) politische Hoffnungen auf eine Berufung ihres Volkes zur Herrschaft über alle Heiden, über alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit verbanden. Solchen Hoffnungen aber nachzugeben, statt das göttliche Friedensreich zu vermitteln, eine irdische Herrschaft zu begründen — darin lag gewiß eine nicht zu unterschätzende Versuchung für den Heiland, und es ist nicht etwa so, wie v. d. B. meint, daß das sündhafte Moment auf christlicher Seite künstlich in eine Anbetung des Teufels verlegt worden sei, da die Weltherrschaft als ein „Recht" des Heilands gegolten habe. Nein, der Zusatz: „wenn du niederfällst und mir huldigst" (Mt 4, 9; Lc 4, 7), läßt sich vielmehr garnicht von dem vorhergehenden Versprechen der Weltherrschaft durch den Satan trennen. Er drückt nur die mit dem Eingehen auf das Angebot des Bösen unmittelbar gegebene Konsequenz aus, und gibt der ursprünglich christlichen Anschauung einen drastischen Ausdruck, daß der, der sein Herz an die Welt hängt, ein Widergöttliches verfolgt, und sich dem verschreibt, dem die Herrschaft über die gegenwärtige Erde ja vorbehalten ist, dem Satan (vgl. Lc 4, 6; Joh 12, 31 usw.)

So brauchen wir nicht erst zu fragen, warum denn überhaupt die Evangelisten, wenn sie wirklich den buddhistischen Weltherrschaftsgedanken gekannt und mit ihm bei der Versuchungsgeschichte Jesu nichts anzufangen gewußt hätten, diesen Zug übernommen haben sollten, sondern können unser Resultat dahin formulieren, daß Form wie Inhalt der buddhistischen wie der christlichen Überlieferung von einer Versuchung des Herrn allenthalben so wenig übereinstimmen, so restlos aus ursprünglich indischen, bezw. christlichen Ideen sich herleiten lassen, daß der Gedanke einer Entlehnung von ferne abzuweisen ist.

6. Die Seligpreisung der Mutter des Herrn.

„Es geschah aber, während er (Jesus) sprach, erhob eine Frau aus der Menge ihre Stimme und sprach zu ihm: Selig der Leib, der dich trug, und die Brüste, die du gesogen. Er aber sprach: Ja doch, selig, die das Wort Gottes hören und bewahren". — So lautet die kurze Überlieferung im Eigengute des Lucas (c. 11, 27 f.) von der Seligpreisung der Maria, in der, wie einst R. Seydel, auch v. d. B. den Einfluß einer buddhistischen Erzählung aus der Einleitung zum Jātakabuche, der Nidānakathā erkennen will.[1]

Dort wird berichtet, daß zu der Zeit, da der Bodhisattva 10 Jahre verheiratet war und auf die Kunde von der Geburt eines Sohnes feierlich und unter großer Ehrung in die Stadt einzog, die Tochter eines Vornehmen, Kisagotamī mit Namen, die königliche Schönheit des Erhabenen vom Söller ihres Palastes aus sah, und voll Freude und Entzücken ausrief: „Gesegnet gewiß ist die Mutter, gesegnet gewiß ist der Vater, gesegnet gewiß die Gattin, der dieser Gemahl eigen" (nibbutā nūna sā mātā, nibbuto nūna so pitā, nibbutā nūna sā nāri yassāyam īdiso patī)! Da habe der Bodhisattva nachgedacht über ihre Worte, und das homonyme Pāliwort nibbuta, das als Äquivalent für sanskr. nirvṛta „glücklich", als p. p. p. von nibbāti aber „ausgelöscht" bedeutet, habe ihn zu einer Reflexion über die Erlangung des Friedens, endlich zum Entschluß, die Heimat zu verlassen und das Nirvāna (Pāli nibbāna) zu suchen, veranlaßt. Als Lehrerlohn aber habe er der Kisagotamī eine kostbare Halskette geschickt, so daß diese sich der Hoffnung hingab, vom Prinzen Siddhattha geliebt zu werden.

Ehe wir in die Besprechung der Einzelheiten eintreten, empfiehlt es sich, zu dem Hinweise v. d. B.s Stellung zu nehmen, daß die Seligpreisung auf christlicher Seite aus dem Zusammen-

---

1) V. Fausboell, Jātaka, I, 1877, 60 f., englisch von Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, 1880, 79 f., deutsch von Dutoit, Leben des Buddha 1906, 21 f. — Da die Nidānakathā in das 5. nachchr. Jahrhundert gehört, kann natürlich keine Rede davon sein, daß die buddhistische Erzählung „gewiß Jahrhunderte älter, als das Evangelium des Lucas ist" (v. d. B.); nur die Möglichkeit eines hohen Alters darf man behaupten.

hange, in dem sie Lc mitteilt, herausfalle und von den beiden anderen Synoptikern überhaupt nicht berührt werde. Wir müssen nämlich dieser Beobachtung rückhaltlos zustimmen, sind aber doch weit davon entfernt, daraus voreilige Schlüsse zu ziehen. Wir dürfen nicht vergessen, daß unsere Evangelien doch Sammelgut darbieten, und daß ihre Verfasser nicht, wie man oft hören kann, aus zwei Quellen schöpften, sondern daß sie, jeder in seiner Weise, unabhängig voneinander das wiedergeben, was Augenzeugen berichteten, und was die ersten Christen in Erinnerung und Glauben festhielten.[1] So finden nicht nur die kleinen, oft sonst ganz unverständlichen Abweichungen und Unstimmigkeiten der Evangelien ihre Erklärung, sondern auch ihr Eigengut verliert alles Befremdliche. Daß gerade Lucas aber, dessen Mariologie ja hinreichend bekannt ist, diese Erzählung aufgriff und sie, deren ursprünglicher Veranlassung man sich natürlich nicht gleicherweise, wie des Vorgangs der Seligpreisung selbst, erinnerte, an der ersten besten Stelle seines Evangeliums, wo sie doch wenigstens nicht unmöglich war,[2] einfügte, das würde der inneren Wahrscheinlichkeit am wenigsten entbehren.

Freilich, ob nicht doch die christliche Überlieferung in der buddhistischen Erzählung ihren Ursprung hat, bleibt unserer Untersuchung noch vorbehalten, wobei wir allerdings mehr auf Einzelheiten, als auf den Vorgang der Seligpreisung der Mutter selbst zu achten haben werden. Denn dieser an sich ist natürlich sehr naheliegend, und reichlich viele Beispiele ließen sich dafür anführen, daß seit den Tagen Jesu bis auf unsere Zeit diese Ausdrucksform des Beifalls und der Bewunderung im Orient geläufig ist.[3] Ist dem aber so, so fallen von vornherein schon

1) Ich verweise auf das Buch G. Heinrici's, des Hauptvertreters dieser bahnbrechenden Erkenntnis: „Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften", 1908.

2) vgl. A. Plummer, A commentary on the Gospel according to S. Luke 1896, z. St. Die Rede über die Geisteraustreibung machte natürlich auf das unter dem furchtbaren Dämonenglauben leidende Volk einen ganz andern Eindruck als auf uns.

3) vgl. Wetstein, Nov. test. graec. 1751, z. St., Edersheim, Life and Times of Jesu the Messiah II 1884, 201; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu[2] 1892, 143; Bousset in Theol. Rundschau 1899, 76; Lehmann, Der Buddhismus 1911, 85; Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu 1912, 54f.

fünf der von R. Seydel zusammengestellten, von v. d. B. gebilligten, acht „übereinstimmenden Einzelheiten" der beiden Erzählungen der Belanglosigkeit für die Annahme einer Beeinflussung anheim. Denn, daß eine Frau (1), in Form einer Seligpreisung der Mutter des Herrn (2), in der Öffentlichkeit (3), einen unerwarteten Ausruf tut (4), der die syntaktische Eigentümlichkeit aufweist, einen Relativsatz zu enthalten (5), — das hängt ja mit dem Vorgange einer Seligpreisung, wie sie hier in Frage steht, so unmittelbar zusammen, und findet sich genau so auch in anderen Parallelerzählungen,[1] daß man schlechterdings daraufhin keine Abhängigkeit statuieren kann, ganz abgesehen von mancherlei wichtigen Verschiedenheiten, die man ohne weiteres aus einem Vergleich der christlichen und der buddhistischen Züge ersehen kann. Ungleich mehr Beachtlichkeit und Gewicht wäre den letzten drei der von Seydel als übereinstimmend angesprochenen Züge der beiden Überlieferungen beizumessen, daß nämlich der Herr den eigentlichen Zweck der Verherrlichung nicht beachtet (6), sondern dadurch auf einen tieferen, religiösen Gedanken geführt wird (7), den er in Spruchform vorträgt (8). In der Tat, wir müssen gestehen, daß Jesus sowohl, wie der Bodhisattva den Vorgang der Verherrlichung (von einem „Zwecke" derselben kann man doch nicht eigentlich reden) nicht beachtet, sondern ein einzelnes Wort der Seligpreisung auffängt und daran seine Antwort anknüpft. Und dennoch — es kann uns dies nur zur Lehre dienen, wie vorsichtig man auch mit wirklichen Ähnlichkeiten in Einzelzügen operieren muß. Ist es doch schon aus sprachlichen Gründen geradezu ausgeschlossen, daß das indische Wortspiel mit der Pāliform nibbutta bei Abendländern oder Semiten hätte auf ein Verständnis stoßen können, was überdies eine eingehende Bekanntschaft mit der buddhistischen Lehre und Terminologie zur Voraussetzung haben würde. Es gilt hier: „no words in Western languages cover exactly the same ground, or connote the same ideas. To explain them fully to any one unfamiliar with Indian modes of thought would be difficult anywhere."[2] Brauchen

1) Ich erinnere nur an die von Bousset (a. a. O.) angeführte Seligpreisung der Frau von Humboldt durch eine spanische Matrone.

2) Rhys Davids, Buddhist Birth Stories 1880, 80 Anm.

wir noch darauf zu verweisen, daß Lc das Herrenwort v. 28, das er m. E. nur um eines gewissen Abschlusses willen eigenmächtig als Antwort Jesu der Seligpreisung angefügt hat, schon und vielmehr aus einem andern Zusammenhange her (vgl. c. 8, 21) kennt? Brauchen wir noch daran zu erinnern, daß der Bodhisattva nach der Seligpreisung nur meditiert, daß bei ihm von einer „in Spruchform vorgetragenen Erwiderung" keine Rede sein kann? Nein, die Annahme einer buddhistisch-christlichen Beeinflussung entbehrt jeder Grundlage, und auch die einer christlich-buddhistischen würde sich, obwohl sie näher läge, nicht in einem Maße wahrscheinlich machen lassen, daß wir in der Überzeugung von der unabhängigen Entstehung der beiden Traditionen wankend werden könnten.

7. Der Quadrans der Witwe.

In der chinesischen Version eines dem Aśvaghoṣa zugeschriebenen Sanskritwerkes findet sich eine Anekdote[1], die nach v. d. B. sicher als Parallele zu der bekannten biblischen Erzählung vom Scherflein der Witwe (Mc 12, 41—44; Lc 21, 1—4) Beachtung verdient. Dort, in der indischen Überlieferung hören wir, wie eine arme Witwe in einer religiösen Versammlung etwas Nahrung erbettelt und dabei bedauert, daß sie nicht, wie die andern Leute, auch ein Opfer bringen kann. Da denkt sie an 2 Kupfermünzen, die sie kurz vorher auf einem Misthaufen gefunden hat, und gibt sie hin für die Priesterschaft. Der Sthavira aber, der Oberpriester, beachtet nicht die reichen Gaben der andern, sondern singt der Witwe zu Ehren ein Lied, die ihrerseits selbst wieder einen Sang anstimmt, indem sie der Hoffnung Ausdruck gibt, daß ihre gute Tat reichen Lohn finden möge. Und siehe — kurz darauf erhebt sie der König des Landes zu seiner Gemahlin.

Nun ist ja von vornherein klar, daß der hier wie da zugrunde liegende Gedanke: „der Pfennig der Armen ist mehr wert, als die größere Gabe der Reichen", überall und zu allen Zeiten lebendig gewesen ist[2], und daß an einer armen Witwe

1) eine englische Übersetzung bei S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China, 1882, 170ff.

2) vgl. Wetstein, Nov. test. graec. 1751, z. St.

sich diese Wahrheit am besten illustrieren läßt, wird niemand bestreiten. Auch v. d. B. gibt das zu und meint seine Annahme eines buddhistischen Einflusses auf die biblische Erzählung mehr auf die merkwürdige Erscheinung stützen zu sollen, daß auf beiden Seiten die Frau gerade 2 Pfennige darbringt, während man doch erwarten sollte, daß ihr ganzer Besitz nur in 1 Pfennige bestanden hätte. Und in der Tat, wir müssen gestehen, daß eine solche Übereinstimmung wirklich auffällig wäre, zumal die immer wieder herangezogene Erklärung Bengels: quorum unum vidua retinere potuit[1], sehr gezwungen erscheint, eine andere Plummers aber: it was not lawful to offer less than two perutahs[2], der Begründung entbehrt. Aber freilich — diese Übereinstimmung ist ja gar nicht vorhanden, sofern nämlich die Witwe — und das ist, soweit ich sehen kann, von allen Kommentatoren der Stelle nicht beachtet worden — auf christlicher Seite tatsächlich, wie es das Nächstliegende ist, nur ein Geldstück, und zwar die kleinste Kupfermünze, die damals in Palästina im Umlaufe war und in ihrem Besitz sein konnte, darbrachte. Wir dürfen nicht vergessen, daß zur Zeit Jesu alles Geld in Palästina nach italischem Münzfuß kursierte, und von den Kupfermünzen im besondern nur der As, der Semis (1/2 as) und der Quadrans (1/4 as) im Umlaufe waren, während die kleinste Kupfermünze, die פְּרוּטָה (= λεπτόν = 1/8 as), die, wie schon der semitische Name zeigt, dem römischen Münzsystem fremd war, nicht mehr gebräuchlich war, seitdem der römische Kaiser mit Strenge auf die Durchführung der italischen Währung drang[3]. Man brauchte wohl den gewohnten Namen des alten Lepton auch ferner noch, man sprach von 2 Lepta, wenn man einen Quadrans hingab, aber das Geldstück selbst war aus dem Verkehr verschwunden. Während es bei Münzfunden aus vorrömischer Zeit außerordentlich häufig in Palästina angetroffen wird, erscheint es bei Funden aus der Zeit Jesu überaus selten[4], so daß das NT und die Mischna nur

1) vgl. z. B. Allan Menzies, The Earlist Gospel 1901, z. St.

2) A commentary on the Gospel according to S. Luke 1896, z. St.

3) vgl. hierzu und zum Folgenden: Frederic W. Madden, Coins of the Jews (Num. Orient. II) 1881, Appendix: Money in the New Testament, 289ff., auch Schürer, Geschichte des jüd. Volkes 1898, II, 54f.

4) Cavedoni (Bibl. Num. I, 76) suchte auf diese Tatsache seine (irrige) Meinung zu gründen, daß ein Lepton gleich einem Quadrans gewesen sei.

alter Gewohnheit folgen, wenn sie archaistischer Weise noch nach diesem kleinsten Teilstück des As rechnen. Daß wir aber mit unserer Beobachtung nicht fehl gehen, ergibt sich nicht sowohl aus der doch nicht gegenstandslosen Bemerkung des Mc (c. 12, 42): *λεπτὰ δύο, ὅ* (!) *ἐστιν κοδράντης* (duo minuta, quod est quadrans), sondern auch aus einem Vergleich von Lc 12, 59: ... *ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς* mit der Parallelstelle Mt 5, 26: ... *ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην*. Hier kann man deutlich noch das Bemühen erkennen, einen durch die Nennung eines einzigen Lepton, das es doch nicht mehr gab, zu befürchtenden Anstoß eines Lesers oder Hörers vorzubeugen, und es muß als unzweifelhaft gelten, daß die Witwe nur ein Geldstück, und zwar das kleinstmögliche, besaß und opferte. Ob dieser Quadrans dann im Tempel, zu dem man ja nur jüdisches Geld bringen sollte, von den dort anwesenden Wechslern etwa noch in 2 Lepta umgewechselt worden ist, so daß die Witwe doch zuletzt 2 Geldstücke in den Schatzkasten gelegt hätte, das bleibt eine offene Frage, die aber irrelevant ist für unseren Beweis, daß hinsichtlich der „2 Pfennige" keine Übereinstimmung der christlichen und buddhistischen Überlieferung vorliegt, und eine Entlehnung auf christlicher Seite nicht behauptet werden darf. Im Gegenteil, es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß wir die christliche Erzählung als das Prototyp zu der buddhistischen anzusprechen haben, und daß ein Mißverständnis der *δύο λεπτά* zu den auf indischer Seite wirklich sehr sonderbaren 2 Kupfermünzen geführt hat. Der Gesamteindruck, den die bizarre, allenthalben Frisur und Mache verratende buddhistische Überlieferung auf uns macht, würde ebenso wie die ballhornisierende Verlegung der Pointe in eine materielle Belohnung der armen Witwe zu dieser Annahme stimmen, gegen die auch die angebliche, aber sehr unwahrscheinliche Autorschaft des Aśvaghoṣa, der jedenfalls nicht vor der Zeit Kaniṣkas (2. Jahrhundert n. Chr.) schrieb, nicht geltend gemacht werden könnte.

8. Petrus wandelt auf dem Meere.

Auch in der biblischen, zum Eigengute des Matthäus (c. 14, 28 ff.) gehörigen Erzählung vom Meerwandeln des Petrus glaubt v. d. B. einen buddhistischen Einfluß annehmen zu müssen,

indem er sie als Nachbildung folgender im Sīlānisaṁsajātaka erhaltenen Überlieferung[1] anspricht:

Als einst ein gläubiger Laienbruder, ein rechtschaffener, bekehrter, heiliger Schüler die Predigt des Buddha hören wollte und an den Fluß Aciravatī, den er überschreiten mußte, kam, da fand sich kein Fährmann, der ihn hätte übersetzen können. Da aber der Laienbruder all seine Gedanken auf Buddha konzentriert hatte, und sich so in einen Zustand übernatürlicher Erleuchtung versetzt hatte, trat er in den Fluß (buddhārammaṇam pītiṁ gahetvā nadiṁ otari)[2], und seine Füße sanken nicht unter das Wasser. Erst als er in der Mitte des Flusses die Wellen bemerkte (also in seiner Meditation abgelenkt wurde), und seine Gedanken nicht mehr fest auf Buddha gerichtet waren, da sanken seine Füße ein, und erst als er seine Sinne wieder auf Buddha zusammendrängte, trug ihn das Wasser wieder, so daß er wohlbehalten zum Meister in das Jetavana kam.

Wenn auch v. d. B. sich der Erkenntnis nicht verschließen kann, daß diese Erzählung schwerlich zu der biblischen Überlieferung vom Meerwandeln des Petrus in ihrem heutigen Zusammenhange, ihrer heutigen Gestalt, das Prototyp geliefert haben wird, so meint er doch, unter der Voraussetzung, daß bei Mt zwei Erzählungen ungleicher Tendenz, die eine mit der Absicht, die übermenschliche Wunderkraft des Herrn, die andere die Glaubenskraft eines Jüngers zu zeigen, ungeschickt verarbeitet seien, einen buddhistischen Einfluß bei der Entstehung der Petruslegende annehmen zu müssen. Aber, muß man nicht schon gegen eine solche Verdächtigung der Matthäustradition Verwahrung einlegen? Liegt dort wirklich die „eigentümliche Schwierigkeit" vor, daß Jesus (v. 31) den Petrus wegen seiner Kleingläubigkeit tadelt, während doch vorher von Glauben oder Unglauben nicht die Rede gewesen sei, sondern der Jünger von Anfang an nur Kleinglauben bewiesen, nur deshalb das gefährdete Schiff verlassen habe? Nun, wir meinen auch ferner mit Goethe[3]

1) O. Fausboell, Jātaka II, 1879, 111; englisch bei Cowell and Rouse, Jātaka II, 1895, 77; deutsch von Dutoit, Jātakam II, 1909, 130.

2) vgl. die Erläuterung der Wendung ārammaṇaṁ gaheti bei R. C. Childers, Dictionary of the Pāli-Language, 1875, 55.

3) vgl. Eckermanns Gespräche, ed. Geiger (1902), 357 f.

an dem besonderen Werte, der besonderen Schönheit dieser Legende festhalten zu dürfen, sofern darin „die hohe Lehre ausgesprochen ist, daß der Mensch durch Glauben und frischen Mut im schwierigsten Unternehmen siegen, dagegen bei anwandelndem geringsten Zweifel sogleich verloren sein wird". Wie anders als Glauben, als Vertrauen soll man denn den Impuls nennen, der den Petrus veranlaßt, sich über den Bord des Schiffes zu schwingen und in den tobenden See hinauszutreten? Wahrlich, solch Wagnis auf Tod oder Leben unternahm der Jünger nicht „um das herannahende Wesen auf die Probe zu stellen", sondern in der Überzeugung, daß der gläubige Jünger das kann, was der Meister vermag (Mt 17, 20; 21, 23), und auch Mt selbst kann nichts anderes als einen Glaubensakt des Petrus im Auge gehabt haben, wenn er dann von ihm sagt, daß er in Furcht geriet (ἐφοβήθη v. 30), die der Jünger also bis dahin nicht verspürte. Aber könnte vielleicht die von v. d. B. indizierte syntaktische Eigentümlichkeit, daß περιπατεῖν v. 26, sowie in den Parallelstellen, welche nur „Jesu" Wandeln auf dem Meere erwähnen, mit ἐπί c. gen. konstruiert wird, hier aber dreimal (v. 25. 28. 29) ἐπί c. acc. gebraucht wird, für eine ursprüngliche Selbständigkeit der Petrusanekdote sprechen? Nein, daß dies nicht der Fall sein kann, geht schon daraus hervor, daß ἐπί c. acc. eben schon in v. 25, der noch gar nicht zur Petruslegende gehört, und zwar dort vom Wandeln Jesu! auf dem Meere gebraucht wird, ganz abgesehen davon, daß sich der Akkusativ genugsam als Attraktion durch ἦλθεν und Reflexion auf den Anfang der Bewegung erklärt (vgl. Th. Zahn z. St.). Wenn dem aber so ist, und wenn wir endlich bemerken, daß die Pluralform ἀναβάντων (v. 32) sich allerdings auf Jesus und Petrus bezieht, jedoch, sofern der Akt des Einsteigens in das Schiff mit dem Aufhören des Sturmes gar nichts zu tun hat, jedes auffälligen Momentes entbehrt, so so ist die mangelnde Stringenz auch der Kombinationen v. d. B.s wohl zur Genüge dargetan, und wir dürfen getrost eine unabhängige Entstehung der christlichen, wie der buddhistischen Erzählung statuieren. Handelt es sich doch hier um einen Glaubensakt, dort um ein willenloses, unbewußtes Handeln im Trancezustand, hier um ein Erschrecken, dort um ein Abgelenktwerden von der Meditation. Läßt sich doch ein Verständnis der, übrigens

erst seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. bezeugten, indischen Überlieferung in urchristlichen Kreisen nur schwer verständlich machen, während es keiner Rabulisterei bedarf, die ganz im Stile populärer Rettungserzählungen abgefaßte[1], in ihrem Inhalte durchaus nichts Unerhörtes darbietende[2], biblische Erzählung vom Meerwandeln des Petrus aus ursprünglich christlichen Ideen (vgl. Hiob 9, 8; Ps 77, 20; 107, 25. 28 ff.; Hebr 11, 29) zu erklären[3].

9. Die Samariterin.

Im Anfange des Sārdūlakarna avadāna, eines Bestandteiles der im Anschlusse an Burnouf meist als Divyāvadāna bezeichneten Sammlung buddhistischer Legenden, findet sich, gewissermaßen als Auftakt zu der folgenden, das Verhältnis Buddhas zum indischen Kastenwesen beleuchtenden Erzählung, die Überlieferung vom Zusammentreffen Ānandas, des Lieblingsjüngers des Erhabenen, mit einer Mātaṅgadārikā, einem Mātaṅgamädchen aus der verachteten Kaste der Caṇḍāla, namens Prakṛti[4]: Ānanda kommt des Wegs daher, sieht wie das Mädchen gerade Wasser aus einem Brunnen schöpft und bittet es um einen labenden Trunk. Prakṛti aber (sofern sie der Kaste der Caṇḍāla, Ānanda aber der der Kṣatriya angehört) ruft ihm warnend zu: „Ich bin ein Mātaṅgamädchen, o edler Ānanda!" (mātangadārikāham asmi bhadantānanda), und reicht erst nach der Bemerkung des Jüngers, daß er nicht um ihre Sippe oder Kaste bitte, sondern um Wasser, den gewünschten Trunk.

---

1) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten 1908, 118.

2) Vgl. Wetstein, Nov. test. graec. 1751, z. St.

3) Wenn sich zufällig im AT nur die Vorstellung eines Schreitens „durch das Wasser, für „Menschen" wenigstens, findet, so ist die Abweichung, daß Petrus „auf" dem Meere wandelt, in Anbetracht der Situation, bei der es sich um das Gehen von und nach einem Schiffe handelt, durchaus verständlich und notwendig, darf also nicht als etwas Auffälliges angesprochen werden.

4) Cowell and Neil, The Divyāvadāna, 1886, 611; eine Inhaltsangabe bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien[2] 1876, 183. — Die ganze Erzählung ist auch in vier verschiedenen, zum Teil voneinander abweichenden chinesischen Versionen erhalten (vgl. Cowell and Neil, a. a. O. 656 ff., S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China 1882, 166 f.).

Gewiß auch ohne die verräterische Überschrift wird der Leser durch diese Schilderung an die Einleitung der johanneischen Überlieferung vom Gespräche Jesu mit der Samariterin, an die Begegnung des Heilands mit dem Weibe, an seine Bitte um einen Trunk Wasser und die Antwort der Frau: „πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρείτιδος οὔσης" (Joh 4, 5—9) erinnert. Gleichwohl ist es eine andere Frage, ob die unleugbaren Anklänge auch genügen, um daraufhin mit v. d. B. einen buddhistischen Einfluß auf die biblische Tradition anzunehmen. Die Tatsache allein, daß hier wie da eine Brunnenszene uns vor Augen geführt wird, daß ein Wanderer eine wasserschöpfende Frau um einen Trunk bittet, kann zu dieser Meinung nicht berechtigen; das sind Dinge, die im Orient, in der subtropischen und tropischen Zone, allerorten und jederzeit geläufig waren und sind, die u. a. auch im AT Vorbilder haben (vgl. Gen 24, 10ff.; 29). Aber die Antwort, die die Frau dem Bittenden gibt, möchte vielleicht auf christlicher Seite befremdlich erscheinen? In der Tat, wenn die Worte der Samariterin denen der Prakṛti wirklich gleich wären, ganz gewiß. Ist doch die Vorstellung, die das Caṇḍālamädchen mit ihrer Warnung verbindet, daß nämlich jede Berührung mit ihr den Mann aus einer höheren Kaste verunreinigen würde, durchaus und ausschließlich in dem indischen Gesellschaftssystem begründet. War doch die Trennung zwischen Juden und Samaritanern gewiß nicht so scharf, daß sie einer solchen Befürchtung hätte Raum geben können. Aber freilich — dieser Sinn liegt ja gar nicht in den Worten der Palästinerin, wenn sie sagt: „Wie bittest du, ein Jude, von mir zu trinken, die ich ein Weib aus Samaria bin?" Liegt darin etwa der Gedanke beschlossen, daß Jesus sich durch den Umgang mit ihr verunreinigen könnte? Nein, gewiß drückt doch die Frau nur insofern ein Befremden aus, als sie sich frägt, wie Jesus wohl dazu komme, ihr mit einer Bitte zu nahen. Und diese Frage findet in dem damaligen Verhältnis, in dem tatsächlich die Juden zu den Samaritanern standen, ihre volle Berechtigung und Erklärung. Man verachtete die Samariter, „das törichte Volk, das in Sichem wohnte", das dem Siraciden verhaßt war, wie Edomiter und Philister (Sir 50, 25f.), man mied ihr Land nach Möglichkeit, wenn man von Galiläa nach

Jerusalem reiste (Mt 19, 1; Mc 10, 1), „ein Samariter" galt als Schimpfwort (Joh. 8, 48), und es ist wohl verständlich, wenn die Verabscheuten es an gelegentlicher Revanche nicht fehlen ließen (Lc 9, 52f.). War dem aber so, blickten die Juden voller Abscheu und Verachtung auf die Samariter herab, so lassen sich zwar trotzdem durch Nützlichkeitserwägungen und unvermeidliche Bedürfnisse nahegelegte und geforderte Beziehungen vorstellen und verstehen — das war business — aber das Ansinnen eines vertraulichen Verkehrs über Bitte und Dank war sicher etwas Ungewöhnliches, mußte bei den gegebenen Verhältnissen dem Zartgefühl widersprechen und jedenfalls Befremden hervorrufen. Das eben ist es ja, was die alte Glosse in Joh 4, 9 sagen will: „οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις" („Juden und Samariter reichen sich einander nichts dar")[1]. — Somit aber ist der Einwand der Samariterin aus ursprünglich christlichen Ideen so gut verständlich, wie die Warnung der Prakṛti aus spezifisch indischen, und wir haben kein Recht, eine Beeinflussung einer Überlieferung durch die andere anzunehmen, zumal auch der Zusammenhang der biblischen Erzählung vom Gespräche Jesu mit der Samariterin nicht, wie v. d. B. meint, nach v. 9 eine Unterbrechung erleidet, sondern Jesus mit seiner Antwort v. 10: „Wenn du die Gabe Gottes kenntest und den, der zu dir spricht: „Gib mir zu trinken", du bätest ihn, und er gäbe dir lebendiges Wasser", sehr geschickt und treffend an die Worte der Frau anknüpft, indem er ihren Einwand zwar gelten läßt, sie aber das Unpassende in seiner Bitte nicht in seiner Stellung als Jude, sondern in seiner Eigenschaft als reicher Spender erkennen lassen will.

10. Der Weltbrand.

Ist auch eine Weltuntergangssage das psychologisch notwendige Komplement zu einer Weltschöpfungssage, ist insbesondere auch der Gedanke einer endlichen Vernichtung des Bestehenden durch Feuer angesichts von Prairiebränden, todbringender Sonnenglut oder vulkanischer Eruptionen sehr naheliegend[2], und den

1) Man beachte die Verwandtschaft von χρᾶσθαι mit χείρ.

2) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 3, 453 ff.

Primitiven Südamerikas so gut, wie den alten Germanen, wie den Indern, Persern, Babyloniern, Juden und Christen geläufig, so könnte gleichwohl eine eigentümliche Vorstellungs- und Ausdrucksform dieser Erwartung eines gewaltsamen Abschlusses der Entwicklung die Wirksamkeit eines fremden Einflusses bei der Entstehung der Sage von einer Feuersnot verraten, ein Fall, für den nach v. d. B. die Schilderung des Weltbrandes im biblischen, pseudepigraphischen 2. Petrusbriefe (c. 3, 10f.), sofern sie eine wichtige (sc. vorbildliche) Parallele in der folgenden, in der Nidānakathā überlieferten, buddhistischen Welterneuerungserzählung[1] finden soll, ein Beispiel bietet.

Dort nämlich, in der indischen Tradition, lesen wir: „Verehrungswürdige, nach 100000 Jahren wird ein neuer Anfang eintreten. Diese Welt wird vernichtet, selbst der große Ozean ausgetrocknet werden. Diese große Erde, und der Sineru, der König der Berge, werden verbrannt und vernichtet werden. Sogar die Brahmawelt wird vernichtet werden. Zeigt Freundlichkeit, Verehrungswürdige, Mitleid, Mitfreude, und übt Gleichmut, Verehrungswürdige, seid dienstbar der Mutter, dienstbar dem Vater, ehret den Älteren im Stamme."

Fragen wir aber nunmehr, ob diese Schilderung wirklich die von v. d. B. statuierten Übereinstimmungen mit der biblischen Überlieferung aufweist, ob wirklich die Anrede hier wie da die gleiche ist (1), ob wirklich hier wie da die gleiche Erwartung einer Neugestaltung der Dinge, die eintreten wird, sobald der jetzige Himmel nicht mehr besteht, und die Erde durch die Verbrennung zerstört worden ist, vorliegt (2), und beiderseits der Gedanke an diesen Weltuntergang als Motiv für ein gottesfürchtiges Leben verwendet wird (3), so muß zunächst der erste von v. d. B. bezeichnete Punkt als unzutreffend erklärt werden. Denn, abgesehen davon, daß Karl von Hase mit Recht die Ähnlichkeit in einer Anrede als bedeutungslos kennzeichnet[2], daß die Vokative mārisā (Verehrungswürdige) und *ἀγαπητοί* (Geliebte) gar nicht übereinstimmen, muß doch vor allem konstatiert werden, daß eine Anrede auf christlicher Seite gerade bei der hier doch allein in

1) V. Fausboell, Jātaka I, 1877, 47 f., englisch von Rhys Davids, Buddhist Birth Stories 1880, 58.

2) Bibl. Zeit- und Streitfragen I. Ser., 12. Heft, 25.

Betracht zu ziehenden Schilderung der *ἡμέρα κυρίου*, die mit v. 10 beginnt, nicht erscheint (vgl. aber vv. 1. 8. 14. 17). — Wie aber steht es mit der Vorstellung vom Weltbrand? Wahrlich, sie weist in der Nidānakathā solch spezifisch indische Ausprägung auf, daß gleiche Gedanken im NT tatsächlich aufs höchste befremden müßten. Denn, welche sind doch die Anschauungen, die den buddhistischen Erzähler bei seiner Weltuntergangsgeschichte leiteten? Zunächst doch die Überzeugung, daß jedes Cakkavāla, jede Welt[1] einem fortwährenden Prozeß von Vergehen und Werden unterworfen ist. Wenn der letzte der 3 Zeitabschnitte eines Mahākappa, einer ganzen Weltperiode vorüber ist, dann beginnt der erste eines neuen Mahākappa, der mit der Zerstörung des ganzen Cakkavāla durch Wasser, Wind oder Feuer einsetzt, vor der selbst der Brahmaloka, d. h. die in 20 Himmeln bestehende Welt der Brahmaengel, nicht verschont bleibt. — Wo aber finden wir auf christlicher Seite gleiche oder ähnliche Gedanken? Hören wir doch nur von der Erwartung eines einmaligen, großen Gerichtstages, einer *ἡμέρα κυρίου*, wo die gegenwärtige Erde in Feuer aufgehen, und dem Gottesreiche der Gerechtigkeit wird Platz machen müssen. Oder sollte uns die Bemerkung v. d. B.s stutzig machen, daß auf christlicher wie buddhistischer Seite ein „Brand der Erde" von einem „Vernichtetwerden der Himmel" unterschieden werde? So wahr der Passus in 2. Petr 3, 10: *„οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται"* (mit Gezisch wird der Himmel vergehen) die Vorstellung von einer brausenden Flammenvernichtung auch des Himmels in sich schließt, also dasselbe besagt, wie v. 7, oder v. 12: *„οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται"*, kann auch dies nicht der Fall sein. Nein, alles, was in der biblischen Stelle ausgesagt wird, erklärt sich genugsam aus ursprünglich christlichen Anschauungen. Finden wir doch bereits Gen 8, 22 den dann durch Jes 65, 17. 66, 22 geforderten Gedanken eines Weltendes, findet sich doch schon Dan

1) D. h. eine gewaltige Wasserfläche, in deren Mitte der Berg Meru (= Sineru) liegt, der von sieben konzentrischen Gebirgsringen umgeben ist, über die hinaus nördlich, östlich, südlich und westlich die vier großen Kontinente liegen, inmitten des Ozeans, der wieder durch einen Felsengürtel, die Weltgrenze, eingeschlossen wird.

7, 10f. der, abgesehen von persischen Einflüssen[1], bereits durch Stellen, wie Mi 1, 4, Nah 1, 4—6 usw. nahegelegte Gedanke eines Feuergerichts am Ende der Tage, der ferner auch Apoc 19, 20. 20, 10. 14f., 21, 8; Ps Sal 15, 4f., 1. Kor 3, 12ff., 2. Thess 1, 8 auftritt. Gleichwohl können wir noch kein abschließendes Urteil über das Verhältnis der beiden hier zur Frage stehenden Berichte über einen Weltbrand fällen, ehe wir nicht dem dritten, von v. d. B. indizierten Punkte, daß beiderseits der Gedanke an den Weltuntergang als Motiv für ein gottesfürchtiges Leben verwendet werde, unser Augenmerk zugewandt haben. Aber freilich — wenn wir unter solchem Gesichtspunkte zunächst an die biblische Überlieferung herantreten und uns fragen, ob hier wirklich von einem unmittelbaren, ursächlichen Zusammenhange zwischen der Erwartung des Weltendes und der Forderung eines frommen Lebenswandels die Rede ist, so müssen wir mit einem Nein antworten. Denn wie lauten doch die hier in Betracht kommenden Worte des 2. Petribriefes (v. 11f.)? „Wenn so dies alles sich auflöst, wie hoch müßt ihr sein (*ποταπους δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς*), in heiligem Wandel und Frömmigkeit erwartend und beschleunigend die Ankunft des Tages Gottes!" Warum also sollen die Christen die die Ankunft des Tages Gottes herbeiführende Heiligung und Frömmigkeit üben? Nicht, weil die Welt untergehen wird, sondern weil sie *ποταποί* sein müssen, „hoch", vollkommen sein müssen, wenn sie nicht in die allgemeine Auflösung mit hineingeraten, sondern an der neuen Welt der Gerechtigkeit, deren Schöpfung mit der Parusie verbunden ist (v. 13), teilhaben wollen[2]. Ist es somit erwiesen, daß der Gedanke des Weltuntergangs auf christlicher Seite nicht unmittelbar als Motiv für ein gottesfürchtiges Leben verwandt wird, und ist es weiterhin unbestreitbar, daß die allerdings auch in unserer Überlieferung vorliegenden, indirekten Beziehungen zwischen Weltende und Heiligung durchaus christlichen Vorstellungen und Erwartungen entspringen, so dürfte es fast überflüssig erscheinen, noch auf die buddhistische Tradition zurückzugreifen. Indessen

1) Vgl. hierzu C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NT, 1909, 126 ff.

2) Für die Rechtfertigung meiner Auffassung im einzelnen verweise ich auf die Ausführungen H. von Sodens in Holtzmanns Handkommentar zum NT, III2, 1899, 227 f.

muß es gegenüber v. d. B.s Auffassung dieser Überlieferung ausdrücklich konstatiert werden, daß auch auf indischer Seite der Gedanke an den Weltuntergang nicht als Motiv für rechten Lebenswandel verwendet wird, sondern vielmehr, wie schon aus unserer Übersetzung des Grundtextes hervorgeht, die Forderung der Freundlichkeit, des Mitleids, der Mitfreude usw. ganz unvermittelt und unerwartet auftritt, und fast wie die Glosse eines Überlieferers oder Lesers anmutet. Sollte dabei aber wirklich, was zwar nicht fern liegt, aber eben nicht ausdrücklich bezeugt ist, die Vorstellung obwalten, daß der Gedanke an das Weltende den Anstoß zur Heiligung geben soll, so müßte dies auf buddhistischer Seite höchlichst befremden. Hat doch der Inder mit nichten die Erwartung eines einmaligen, großen Vergeltungsgerichtes am Ende der Tage, frägt man sich doch vergebens, was die Aussicht auf einen nach 100000 Jahren erfolgenden Weltbrand mit dem Erlösungsstreben eines Buddhisten zu tun hat. Sollte vielleicht gar ein Überlieferer, oder ein Glossator der buddhistischen Tradition von einem Weltbrande, mit gewissen christlichen Vorstellungen nicht ganz unbekannt gewesen sein? Sollte hier etwas durchschimmern, von der urchristlichen Erwartung, daß der Herr plötzlich und bald, sehr bald, wie ein Dieb in der Nacht kommen würde, und daß nur die, die vor der Parusie, also auch vor der damit verbundenen Vernichtung der jetzigen Welt, sich eines frommen Wandels befleißigt hätten, auf Verschonung und Empfang der Verheißungen rechnen dürften? Wenn wirklich, wie v. d. B. meint, auf indischer Seite der Gedanke an den Weltbrand als Motiv für ein heiliges Leben verwandt sein sollte, so läge diese Vermutung außerordentlich nahe. Es würden ihr, bei der späten Bezeugung des buddhistischen Berichts (5. Jahrh. n. Chr.), äußere Gründe nicht entgegenstehen, und sie würde die andernfalls entstehende, allerdings nicht unüberwindliche Schwierigkeit beseitigen, daß in der indischen Überlieferung eine Weltbrandsverkündigung und eine Reihe guter Lebensregeln zusammenhangs- und beziehungslos nebeneinandergestellt wären.

V. Schlußbemerkung.

Damit stehen wir am Ende unserer Untersuchungen, deren Resultat ich nochmals zusammenfassen und in drei Sätzen dahin formulieren möchte, daß

1. die Entstehungszeit der einzelnen buddhistischen Überlieferungen meist viel zu zweifelhaft ist, als daß daraus das Problem einer gegenseitigen Beeinflussung einer buddhistischen und einer neutestamentlichen Erzählung entschieden werden könnte;

2. die Beziehungen zwischen Indien und dem Westen das Eindringen buddhistischer Gedanken in das Neue Testament nicht ausschließen, aber auch der umgekehrten Möglichkeit Raum geben;

3. die Untersuchung der einzelnen in Frage kommenden Erzählungen meist keinerlei Anhalt für irgendwelche gegenseitige Entlehnungen ergibt, daß aber überall da, wo die Möglichkeit einer Beeinflussung besteht, Indien als der empfangende Teil erscheint.

So steht es mit den wenigen, von uns behandelten Stücken der Überlieferung, so steht es aber nach dem Ergebnis meiner Untersuchungen auch mit den vielen andern für einen buddhistischen Einfluß in Anspruch genommenen neutestamentlichen und, wie ich wenigstens meine, auch apokryphischen Erzählungen, und man könnte mancherlei allgemeine Erwägungen anstellen, die dieses Ergebnis zu bestätigen geeignet sind. Ist es nicht an sich schon unwahrscheinlich, daß zwei in ihren Hauptpunkten so unversöhnliche Gegensätze aufweisende Religionen wie Buddhismus und Christentum einander ohne Not die Hand gereicht haben sollten? Gewiß, das Urchristentum hat den Mysterien des Syncretismus und dem Hellenismus gegenüber ein großes Entgegenkommen gezeigt, aber es folgte dabei einem Drange der Zeit und der Umstände, und es hat stets bei seinen Akkommodationen einen feinen Takt bewiesen, nie kritiklos sich Fremdes assimiliert. *Das Christentum war anpassungsfähig, aber niemals war es arm.* Nirgends finden wir Spuren, daß es zum alleinigen Zwecke einer Auffüllung der Heilandsbiographie bei der übervollen Requisitenkammer seiner internationalen Umgebung Anleihen gemacht hätte. Es ist ein kleiner Gedanke, den Männern,

die von sich selber sagten, daß sie nicht anders konnten, als daß sie verkündigten, was sie gehört, was sie gesehen mit eigenen Augen, was sie gefaßt hatten mit ihren Händen, die in der Felsengewißheit ihres Glaubens mit Freuden ihr Leben opferten für ihre Überzeugung — es ist ein kleiner Gedanke, diesen Männern solche Armut zuzutrauen, daß sie Schwingungen aus einer fremden, ganz anders gearteten und gestimmten Religion zum Tönen gebracht haben sollten. Wäre der Klang aus dem Lande der gelbgewandeten Mönche an das Ohr der Christen gedrungen, sie hätten ihn nicht verstanden, und wäre es der Fall gewesen, so hätten sie ihn nicht im Heiligsten, was sie zu sagen hatten, weiterklingen lassen. Hätte ihr Enthusiasmus wirklich nicht ausgereicht, den Goldgrund und das Mosaik ihres Heilandsbildes zu entwerfen, so hätten sie wahrlich zu Steinchen greifen können, die näher und in Menge um sie herumlagen, und die schöner waren und wohl geeigneter, als die vom fernen Osten. Und wie? — sollten die Feinde des Christentums geschwiegen haben, wenn ihre Gegner mit buddhistischem Gute sich selbst betrogen hätten? Mehr noch, wie sollten die Christen die Buddhalegende, wenn wirklich sie ihnen bekannt war, wenn sie wirklich Wahrheit und Klugheit ohne Not zum Opfer brachten, so ungeschickt, so spärlich verwandt haben, daß wir keine Spuren ihres Tuns mehr erkennen? Frägt nicht Edv. Lehmann in seinem rühmlichst bekannten „Buddhismus" (1911, 84) mit Recht, warum man nicht die große Lücke in Jesu Jugendjahren mit buddhistischem Gut hätte ausfüllen sollen? Im mittelalterlichen Roman von Barlaam und Josaphat, da haben wir das Beispiel einer buddhistischen Erzählung im christlichen Gewande, und wenn wir bemerken, wie deutlich und unverkennbar uns da allenthalben die Züge der Buddhalegende entgegentreten, so werden wir bestärkt in der Überzeugung, daß die Evangelisten nimmer unter dem Einfluß buddhistischer Überlieferungen gestanden haben. Was aber vom Christentum gilt, das gilt in ähnlicher Weise auch vom Buddhismus. Ich glaube nicht daran, daß die ersten Generationen der Jünger des Erleuchteten das Bild, das ihnen teuer war, mit fremden Federn geschmückt haben würden, aber ich glaube wohl daran, daß ein halbes Jahrtausend nach dem Tode Buddhas, als seine zu Nachdenken und Ernst herausfordernde

Persönlichkeit vom Epigonengeist und durch Nachgiebigkeit gegen das Menschlich-allzu-menschliche zu einem Schemen, der nicht Mensch und doch auch nicht Gott war, geworden war, daß zu einer Zeit, da die eigene Phantasie sich schier erschöpft hatte, ein gewisser Drang, alles in allem zu besitzen, und Freude am Neuen, auch christlichen Überlieferungen zur Aufnahme in die buddhistische Literatur verhelfen konnten.

Ich weiß es wohl — solche Überlegungen entsprechen nicht immer dem oft alltäglichen Charakter und dem oft untergeordneten Werte der in Betracht kommenden Literaturdokumente, aber doch glaubte ich sie anstellen zu dürfen, in der Überzeugung, daß die Jesus- wie die Buddhaerzählungen sich nicht verbreiten können, ohne gleichzeitig Kunde zu bringen von dem Meister, um den sie sich kristallisiert haben, um dessenwillen sie aufbewahrt oder entstanden sind.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Einleitung 1

II. Die Quellenschriften 5

III. Die Beziehungen zwischen Indien und der okzidentalischen bezw. vorderorientalischen Welt 10

IV. Die hauptsächlich einschlagenden Stücke der buddhistischen und neutestamentlichen Literatur 30

1. Die übernatürliche Geburt 31

2. Simeon und Asita 33

3. Der zwölfjährige Jesus 39

4. Die Taufe Jesu 41

5. Jesus wird in der Wüste versucht 44

6. Die Seligpreisung der Mutter des Herrn 52

7. Der Quadrans der Witwe 55

8. Petrus wandelt auf dem Meere 57

9. Die Samariterin 60

10. Der Weltbrand 62

V. Schlußbemerkung . . . . . 67—69

In den „Untersuchungen zum Neuen Testament", herausgegeben von Privatdozent Lic. Dr. **Hans Windisch** in Leipzig

erschienen bisher:

Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. Von Prof. D. Friedrich Spitta. (XLVIII, 512 Seiten.) 1912. [Heft 1.] M. 14—; geb. M. 15—

Der „Text der Grundschrift" erschien auch als Einzeldruck unter dem Titel:

Ein Lebensbild Jesu aus den drei ersten Evangelien. (36 S.) M. —60

Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs. Von Lic. Ernst Lohmeyer. (VII, 180 Seiten.) 1913. [Heft 2.] M. 6—; geb. M. 7—

Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse. Von Pastor Walther Haupt. (IV, 263 Seiten.) 1913. [Heft 3.] M. 7.50; geb. M. 8.50

Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung, untersucht von Dr. phil. Georg Faber. (IV, 70 Seiten.) 1913. [Heft 4.] M. 2.50; geb. M. 3.50

Als nächstes Heft erscheint in Kürze:

Wetter, Lic. theol., Gillis Pison: **Charis.** Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums. Preis etwa M. 6—

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

GTU Library
3 2400 00537 7548

Hervorragende Stu n.

Bertling, Prof. Dr. Oskar: **Was ist Wahrheit?** Ein Wort zum Kampfe der Weltanschauungen. 2., zum großen Teil umgearbeitete Auflage. (VIII, 247 S.) 8°. M. 3—; in Leinen geb. M. 4—

Biblia Hebraica. Adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel edidit R. Kittel, professor Lipsiensis. Editio altera emendatior stereotypica, iterum recognita. (XVI, 1320 S.) gr. 8°. M. 8—; in 1 Halbfrzbd. M. 10—; in 2 Leinenbd. M. 10.40

Deckert, Pfr. Achim: **Urchristliche Briefe an die Gegenwart.** Eine freie Wiedergabe der Briefe des Neuen Testaments. (X, 204 S.) kl. 8°. M. 2—; in Leinen geb. M. 3—

Feine, Prof. D. Dr. Paul: **Theologie des Neuen Testaments.** 3. u. 4. Tausend, der 2. Auflage 2. u. 3. Tausend. (XII, 731 S.) gr. 8°. M. 12.50; in Halbfranz geb. M. 14.50

Gregory, Prof. D. Dr. Caspar René: **Einleitung in das Neue Testament.** (VI, 804 S.) gr. 8°. M. 10—; in Leinen geb. M. 11.20

Harnack, Prof. D. Dr. Adolf: **Die Mission und Ausbreitung des Christentums** in den ersten drei Jahrhunderten. 2., neu durchgearbeitete Auflage. 2 Bände. (XIV, 421 u. 312 S.) Mit 11 Karten. gr. 8°. M. 13—; in 2 Leinenbd. M. 15—; in 1 Halbsaffianbd. M. 16.75

— **Das Wesen des Christentums.** 61.–65.Tsd. (XVI, 189 S.) 8°. M. 2—; kart. M. 2.50; in Leinen M. 3—

Heim, Priv.-Doz. Lic. Dr. Karl: **Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie** bis zu Schleiermacher. (IX, 385 S.) gr. 8°. M. 7—; in Leinen geb. M. 8—

Hilbert, Pfr. D. Gerhard: **Christentum und Wissenschaft.** 6 Vorträge über Christentum und moderne Kosmologie, Biologie und Psychologie; Leben, Sterben und Auferstehen Jesu. 2. Auflage. (176 S.) 8°. M. 2—; in Leinen geb. M. 3—

James, Prof. William: **Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit.** Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Ins Deutsche übertr. von Prof. D. Dr. Georg Wobbermin. (XXI, 472 S.) 8°. M. 6—; geb. M. 7—

Ihmels, Prof. D. Ludwig: **Eins ist not.** Predigten, gehalten in der Universitätskirche zu Leipzig. 3. Auflage. (VII, 239 S.) 8°. M. 2.20; in Leinen geb. M. 3.20; mit Goldschnitt M. 3.60

Kleinert, Prof. D. Dr. Paul: **Homiletik.** (VI, 240 S.) gr. 8°. M. 3—; in Leinen geb. M. 3.80

— **Musik und Religion, Gottesdienst und Volksfeier.** Rückschau und Ausblick. (VII, 106 S.) 8°. M. 1.60; in Leinen geb. M. 2.50

König, Prof. D. Dr. Eduard: **Hebräische Grammatik,** für den Unterricht mit Übungsstücken und Wörterverzeichnissen methodisch dargestellt. (VIII, 111 u. 88 S.) 8°. M. 3—; geb. M. 3.60

Leipoldt, Prof. D. Dr. Johannes: **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** 2 Bde. (VIII, 288 u. 181 S.) gr. 8°. M. 6—; geb. M. 7.80

(Fortsetzung auf der nächsten Seite)

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

Ninck, Dr. Johannes: **Jesus als Charakter.** Eine Untersuchung. 2. Ausgabe, mit Registern der Namen, Sachen und Bibelstellen. (VIII, 396 S.) 8°. M. 4—; in Leinen geb. M. 5—

Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codicum et Graecorum et Latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn. Ed. quinta minor. (VII, 232 S.) 8°. M. 1.60; in Leinen geb. M. 2—

Ritschl, Prof. D. Otto: **Dogmengeschichte des Protestantismus.** I. Prolegomena. Biblicismus und Traditionalismus in der altprotestant. Theologie. (X, 410 S.) M. 9.50; geb. M. 10.50
II. Orthodoxie u. Synkretismus in der altprotestant. Theologie. 1. Hälfte: Die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der luther. Orthodoxie in den philippist. Streitigkeiten. (VIII, 500 S.) M. 12—; geb. M. 13—

Robertson, Prof. Dr. A. T.: **Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,** mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft und der *Κοινή*-Forschung. Deutsche Ausg. von H. Stocks. (XVI, 312 S.) 8°. M. 5—; geb. M. 6—

Schneider, Prof. Dr. med. et phil. Herm.: **Religion und Philosophie.** Ihr Wesen und ihre Aufgaben in der Gegenwart. (XIII, 232 S.) gr. 8°. M. 5—; in Leinen geb. M. 6—

Strack, Prof. D. Dr. Herm. L.: **Einleitung in den Talmud.** 4., neubearb. Auflage. (VIII, 182 S.) 8°. M. 3.20; in Leinen geb. M. 4—

Weingarten - Arnolds Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte. 6. Auflage. Vollständig umgearbeitet. (VI, 264 S.) Lex.-8°. M. 4.80; in Leinen geb. M. 5.80

Weiß, Prof. D. Dr. Bernhard: **Das Neue Testament** in Luthers Übersetzung, nach dem Grundtexte berichtigt u. verbessert. **Taschenausgabe,** mit Parallel- und Belegstellen. (IV, 383 S.) 8°. M. 1.50; in grau Leinen geb. M. 2—; schwarz mit Golddruck M. 2.40

— **Das N. T. (griechisch)** im berichtigten Text, mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre. 2., neu bearbeitete Auflage. 3 Bde. (VIII, 615; 694; VI, 534 S.) gr. 8°. je M. 8—; in Halbfranz geb. M. 10—
I: Evangelien. — II: Paulinische Briefe und Hebräerbrief. — III: Apostelgeschichte, katholische Briefe, Apokalypse.

— **Das N. T. (deutsch)** nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung, m. fortlaufender Erläuterung versehen. 2., verb. Auflage. 2 Bände. I: Evangelien, Apostelgeschichte. II: Apostolische Briefe, Apokalypse. (XXI, 568 u. 544 S.) gr. 8°. je M. 5—; geb. M. 6—

Winckler, Prof. Dr. Hugo: **Auszug aus der vorderasiatischen Geschichte.** (IV, 86 S.) gr. 8°. M. 3—; in Leinen geb. M. 3.50

— **Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament.** 3., neubearb. Auflage. (XX, 118 S.) gr. 8°. M. 3—; geb. M. 3.50

Wirz, Pfr. Hans: **Die Erlösung.** Eine Studie über die Frage: Wie wird das Leben lebbar? (IV, 160 S.) 8°. M. 3—; in Leinen geb. M. 4—

Wobbermin, Prof. D. Dr. Georg: **Der christliche Gottesglaube** in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie u. Naturwissenschaft. 3. Tsd., mit Zus. u. Nachtr. (VII, 176 S.) 8°. M. 2.50; geb. M. 3.30